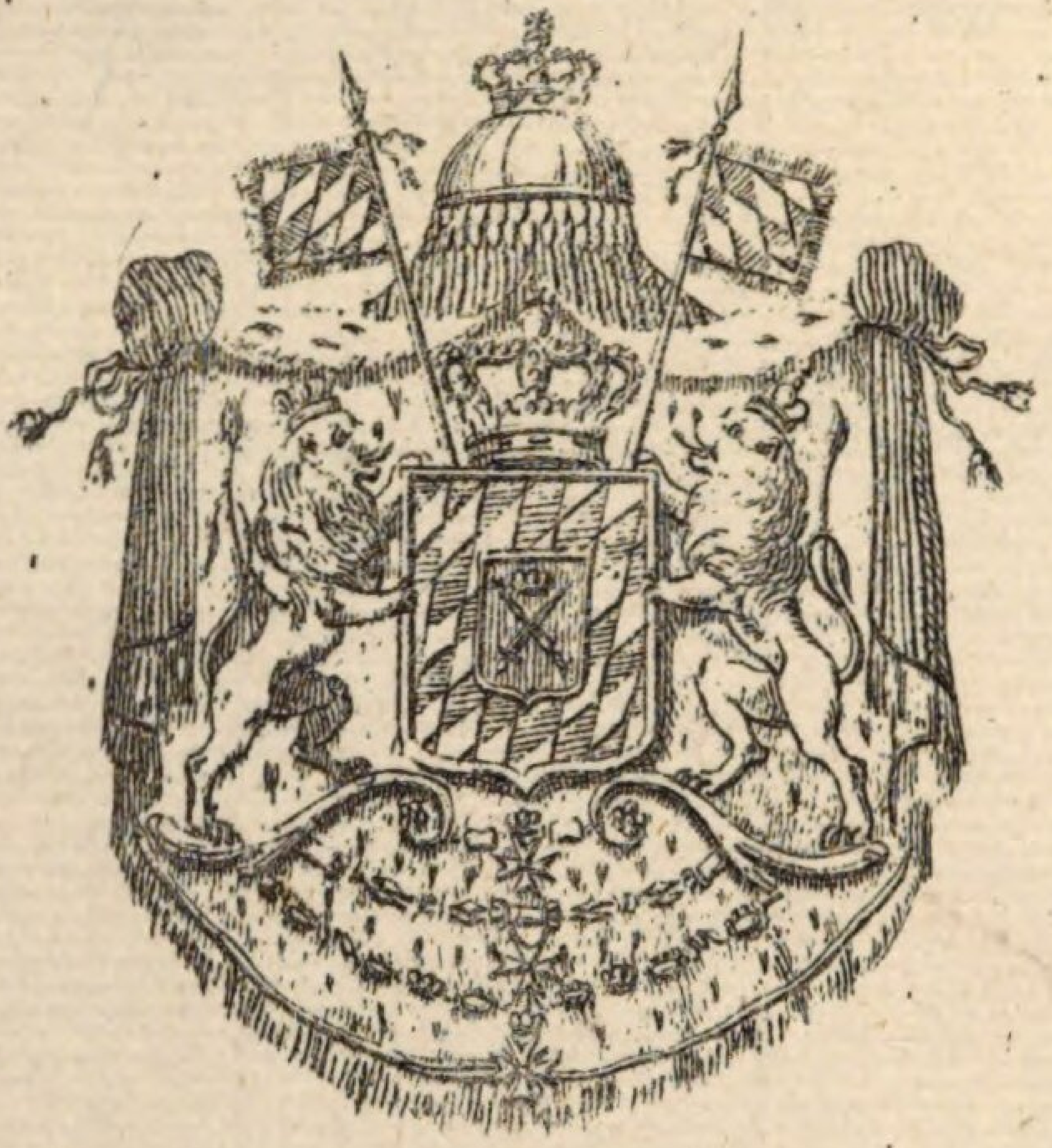
Ph. sp. 774m



BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36634504810010 S

<36634504810010

Bayer. Staatsbibliothek

Ueber das

Wesen und die Bedeutung

der

speculativen

Philosophie und Theologie

in

der gegenwärtigen Zeit,

mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie.

Allgemeine

Einleitung in die speculative Philosophie und Theologie.

Von

Dr. Sengler,

ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Marburg.

Mainz.

Druck und Verlag von F. Kupferberg.

1834.

Bayerische Staatsbibliothek München

Ph. sp. 774 m

Bayerische
Staatsbibliothek
München

1^ BG

Seinem Hochverehrten

Schwiegervater,

dem Königlich Preußischen Geheimen Finanzrathe,

von Menz

widmet

diese Schrift als Beweis seiner tiefen Verehrung und innigen Liebe

der Verfasser.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorrede.

Die Geschichte der Philosophie ist mit diesem Jahrhundert an einer neuen Epoche angelangt. Die neuere europäische Philosophie kann mit Recht die Philosophie der subjectiven Vernunft oder des logischen Ich genannt werden. Sie hat die logische oder negative Dialektik des subjectiven Ich nach allen Momenten desselben vollbracht.

Das Ich ist die Einheit des Realen und Idealen, des Seins und Wissens. Diesen Gegensatz suchte nun die neuere Philosophie im Ich auf logisch-dialektische Weise zu lösen. Cogito ergo sum ist der Hauptsatz, womit Descartes begann, und womit Fichte endigte. Die dialektische Bewegung, die von Descartes ausging, entwickelte zunächst in England Loke's Empirismus, Berkeley's subjectiven Idealismus, und Hume's Scepticismus, in Deutschland Wolf's Dogmatismus, dem die Popularphilosophie als Gegensatz gegenüber trat.

Da trat der Königsberger Weise, der unsterbliche Kant, als Gründer der deutschen Philosophie auf. Sein System hatte keine geringere Absicht, als die drei gedachten Systeme der englischen Philosophen miteinander zu versöhnen und die unbegründete Anmaßung des Dogmatismus und der Popularphilosophie in Deutschland in ihre Rechte einzuweisen. Der Dualismus des Wissens und Seins trat aber in Kant in einer noch härteren Schroffheit aufs neue, jedoch mit der Bestimmtheit hervor, daß der subjective Idealismus das Wesentliche seines Criticismus blieb. Ebenso war sein System weit entfernt, den Scepticismus und Dogmatismus zu überwinden. Auch sie traten in seinem Systeme aufs Neue hervor. Es war aber der deutsche

Ernst und die moralische Gediegenheit, die den ganzen Scepticismus Kants durchdrangen und die ihn nicht bei einem so trostlosen Ausgang der Kritik der reinen Vernunft beharren ließen. Das moralische Ich trat in seiner ganzen Würde auf, und suchte in seinem Mittelpunkte den übersinnlichen Ideen Halt und Realität zu verschaffen. Das moralische Ich machte seine Souverainetät geltend, erhob sich über jede Schranke des Causalnexus und durchbrach mit einem Male die ganze Consequenz des Criticismus, wie sie sich im Gebiete der reinen Vernunft dargestellt hatte.

Kant hatte die Kategorien nur historisch oder empirisch aufgenommen und nur psychologisch, nicht speculativ oder immanent aus dem Ich abgeleitet. Ebenso hat er die Hauptfrage, wie synthetische Urtheile a priori möglich seien, umgangen und nicht gelöst. Er selbst betrachtete sein System nur als die Propädeutik zur Transcendentalphilosophie, die er anfangs über den Kreis seiner Critik hinausliegend angab. Diese Transcendentalphilosophie versuchte nun zuerst Fichte so auszuführen, daß er den Kantischen subjectiven Idealismus aus dem handlenden Ich entwickelte. Die von Kant ausgesprochene, aber nicht wissenschaftlich und consequent durchgeführte Souverainetät des menschlichen Willens, oder des moralischen Ich führte nun Fichte consequent durch und unternahm es, die Kategorien selbst immanent aus dem Ich abzuleiten und das Gebäude des subjectiven Idealismus zu vollenden. Es war das mathematisch-logische Princip auf die vorher noch nie gekannte Höhe getrieben.

Auf der Höhe des subjectiven Idealismus angelangt, konnte aber das System den Widerspruch nicht überwinden, der sich ihm entgegenstellte, — den Widerspruch zwischen dem reinen Ich und dem empirischen, die sich wie Unendliches und Endliches einander entgegenstanden, ohne sich vereinigen zu können. So mußte nun das System über sich hinaus in das alle Gegensätze und Widersprüche lösende

absolute Ich, zum Urich fortgetrieben werden. Dieses that Schelling.

In dem Absoluten sind die Gegensätze des Seins und Wissens, Realen und Idealen aufgehoben, was das Fichtische System nicht vermochte. Das Absolute ist daher die Identität und Indifferenz dieses Gegensatzes.

Nun beginnt erst die absolute Wissenschaft, das reine Wissen, die intellectuelle Anschauung. Die Naturphilosophie entwickelte dieselbe in der Potenzenlehre. Die andere Seite und damit die Vollendung des Systems war die Transcendentalphilosophie. Es war nun die Alles entscheidende Frage, ob dieses die Durchführung der Idee der Transcendentalphilosophie sein sollte, wie sie schon Kant geltend gemacht, und Fichte durchzuführen versucht hat, oder ob mit ihr die Idee des Absoluten eine ganz andere Bedeutung erhalten sollte, als sie bisher gehabt hatte. Das Absolute Schellings war der Ausgang des Dualismus des logischen Ich, des Realen und Idealen. Es war zunächst die Indifferenz, die Gleichgültigkeit beider. Das absolute Ich war mithin hier nur das logische Ich. Von Persönlichkeit konnte mithin sowie auch bei Fichte keine Rede sein. Hier war nun der große Wendepunkt der Zeit, wo es sich entscheiden sollte, ob die Wissenschaft ferner abstrakte Vernunftwissenschaft, oder freie, positive Wissenschaft werden sollte; mit andern Worten, es war die Alles entscheidende Frage der Geschichte der Philosophie gestellt, ob die Transcendentalphilosophie blos Logik und Dialektik sein sollte. Es kam darauf an, ob das Absolute als das logische, oder als das reale Ich und mithin als freie, concrete, absolute Persönlichkeit erkannt werde.

Während sich Schelling bei dieser Frage auf Leben und Tod zu orientiren begann und schon den Weg zu einer neuen Epoche in der Geschichte der Philosophie, zur freien positiven Wissenschaft, eingeschlagen, und schon die

Keime zu ihr niedergelegt hatte, schlug Hegel den andern Weg ein und führte die Transcendentalphilosophie, als Logik und Dialektik oder als logischen objectiven Idealismus aus.

So war nun das Princip der neuern Philosophie auf die höchste Stufe der vollendeten Entwicklung gelangt. Die Logik war zur Metaphysik erhoben. Der Dualismus des Realen und Idealen, des Seins und Wissens, dessen Lösung die ganze neuere Philosophie von Cartesius beschäftigt hatte, war durch den objectiv-logischen Idealismus gelöst. Die Geschichte der Philosophie hat auf ihn hingeführt und das letzte System dieser Periode als die Vollendung oder Wahrheit aller frühern hat alle als noch unvollkommene, unwahre Stufen zu diesem Ziele in sich aufgenommen und hat den Dualismus des Seins und Wissens völlig überwunden. Das reine Wissen, die absolute Wissenschaft ist das gewonnene Resultat. So beginnt Hegel seine Logik, nachdem er in der Phänomenologie des Geistes die unwahren, noch mit dem Dualismus des Seins und Wissens kämpfenden und ringenden Gestalten des Bewußtseins aufgehoben, und das Bewußtsein dialektisch von seinem Gegensatze befreit und zum absoluten gegensatzlosen reinen Wissen geführt hat. Auf der Schädelstätte des Geisterreiches angekommen, schäumt dem absoluten Geiste aus dem Kelche des Geisterreiches seine Unendlichkeit.

So weit hat uns die Geschichte der Philosophie bis jetzt geführt.

Das subjective, negative oder logische Princip hat sich bereits in Hegel erschöpft und ist mit ihm zum Abschlusse gekommen.

Aber dringender, als je ist auch der Gegenwart die Frage zur Entscheidung vorgelegt, ob der logische Gedanke oder der Wille das Princip der Welt sei, ob die Welt nur das Resultat der reinen Ver-

nunft oder der Freiheit sei? Diese Capitalfrage der gegenwärtigen Zeit ist keine Frage der Schule, sondern eine Frage des Lebens geworden, und es scheint, daß sie ihre Lösung auch nicht von der Schule, sondern vom Leben erhalten sollte. Es ist eine Frage der ganzen europäischen Menschheit. — Sehen wir hin in alle Gebiete der Wissenschaft und in das vielbewegte innere und äussere Leben. Niemals waren die Erscheinungen in der Wissenschaft und im Leben extravaganter, excentrischer, niemals standen sich die Gegensätze schroffer und härter einander gegenüber. Alles verkündet uns, daß es sich um eine Capitalfrage, um eine Frage auf Leben und Tod, um Sein und Nichtsein handelt, mit einem Worte, daß es ein welthistorischer Kampf um Principien ist.

Der allgemeine Gegensatz der bisherigen Weltbewegung ist der des substanziellen Seins und der logischen Vernunft. Die factische Wirklichkeit und die logische Vernunft liegen mit einander im Streite. Es handelt sich um das wahre Verhältniß des Bestehenden zum Beständigen. Hierüber will die logische, subjective Vernunft entscheiden. Diesen mit welthistorischer Bedeutung hervorgetretenen Gegensatz sehen wir in der Philosophie seit Cartesius bis auf unsere Zeit, wir sehen ihn in der Theologie in dem Streite des Rationalismus und Superrationalismus. In der Jurisprudenz erscheint dieser Gegensatz in dem Streite über das Verhältniß des positiven Rechtes zum Natur- oder Vernunftrecht. Und wer wollte ihn in der Arzneikunde verkennen, in einer Zeit, wo sich der Naturalismus und Spiritualismus in einer Weise gegenüberstehen, wie es früher nie der Fall war? Was hier in der Wissenschaft vorgeht, das hat sein treues Gegenbild auch im Leben gefunden.

Wie die subjectiv-logische Vernunft in Fichte die ganze Wirklichkeit im subjectiven Ich aufhob, so hat auch die subjectiv-logische Vernunft im Völkerleben sich bis dahin

fortgetrieben, daß sie alles Bestehende, die ganze factische Wirklichkeit negirte, der Vergangenheit schonungslos das Haupt abschlug, und damit selbst nicht blos die Gegenwart, sondern auch die Zukunft ungewiß machte.

Zwei Grundprincipien haben sich bis jetzt in der Geschichte der Menschheit entwickelt, und sind in der gegenwärtigen Zeit zu dem höchsten Punkt ihrer gegensätzlichen Stellung getrieben. Das eine hat seine Grundlage in der orientalischen, das andere in der occidentalischen Welt, und hat seine Wurzel in den germanischen Völkern, die sich als europäische Menschheit geltend machen wollen. Die orientalische Weltanschauung ist die substanzielle, wo das Princip des Lebens keine freie Subjectivität, sondern subjectlose und daher blinde Macht ist. Was sie ist, ist sie nicht durch Wille und Verstand, sondern durch willen- und verstandlose Natürlichkeit; sie ist überhaupt durch keinen Actus, sondern durch ihre Natur, was sie ist. Ihr Recht ist daher kein anderes, als das Recht ihres Bestehens, sie ist nur, weil sie ist, der Grund ihres Seins ist nur dieses selbst. So ist sie abstrakte, absolute Nothwendigkeit. So schließt sie jede Vermittlung von sich aus. Was ausser ihr ist, hat gegen sie kein Bestehen, und kein Recht des Bestehens und muß sich daher in ihr aufgeben. Gegen diese hat sich die abstrakte, substanzlose, subjective Freiheit erhoben; die Souverainetät des Ich im Kantischen Criticismus und Fichteschen subjectiven Idealismus trat in welthistorischer Bedeutung auf.

Die orientalische und occidentalische Weltprincipien sind nun an einem entscheidenden Wendepunkt angelangt, und fodern daher Versöhnung in einem dritten positiven Princip. Weder die Substanz noch der Begriff ist das wahre Princip der Welt und des Lebens, in dem Entstehen und Bestehen oder in der Erschaffung und Erhaltung, sondern der Wille Gottes. Gott ist weder Substanz noch Begriff, sondern Persönlichkeit; die Welt ist weder

Accidenz noch Begriff Gottes, sondern freie That Gottes. Es ist ein unendlich inniger, lebendiger, freierer Zusammenhang der Welt mit Gott, als der Begriffsmechanismus voraussetzt. Die Weltkrankheit der Gegenwart ist, daß man Alles mit dem Begriff machen und erhalten will. Er soll die Welt machen, schaffen, erhalten und erlösen; daher soll von der ganzen Wirklichkeit abstrahirt werden, um sie aus dem Begriff a priori hervorzubringen. Dieses Princip, das der ganzen neuern Philosophie zu Grunde lag, hat Hegel in seiner ganzen Consequenz durchgeführt und es in der Geschichte der Philosophie erschöpft.

Die ganze neuere Philosophie war die Philosophie der abstracten Nothwendigkeit; diese zu entwickeln, war ihre Hauptaufgabe. Die Philosophie konnte nicht aus dem Zauberkreis des logischen Ich heraus in die objective Welt gelangen. Sie konnte die Reflexion nicht überwinden, daher die große Beengtheit ihres Standpunktes und die Beschränktheit, man möchte sagen Engherzigkeit gegen die objective Wirklichkeit. Es war die Zeit des Zweifels als des bloßen Uebergangs zur Wahrheit. «Wir brachten uns, sagt der Schöpfer des subjectiven Idealismus, Fichte, um unsere Unschuld, indem wir von der verbotenen Frucht durch die Philosophie gekostet, wir erblickten uns in unserer Nacktheit und philosophiren seitdem aus Noth für unsere Erlösung.» Diese Noth der Zeit und die ganze Wehen derselben offenbarte der vielbewegte edle Jacobi. Er kann recht eigentlich der Repräsentant dieser philosophischen Noth betrachtet werden *). Dem Alles zermalmenden mathematisch-logischen Verstand und seiner eisernen Con-

*) In Briefe gegen Herder sagt er: «Der Eingang ins Allerheiligste ist im Menschen selbst oder nirgends. — Ich liege vor der Decke dieses Allerheiligsten mit dem Angesicht zur Erde, ahnde und hoffe.»

sequenz wollte er die substanzielle Wahrheit im unmittelbaren Selbstbewußtsein entgegensetzen. Aber eine solche Capitulation konnte die Reflexion nicht eingehen, sie mußte aus sich selbst begriffen und aus sich selbst über sich hinausgetrieben werden. Auf halbem Wege konnte sie einmal nicht stehen bleiben. Spinoza und Fichte waren für Jacobi die Heroen der speculativen Vernunft; Fichte'n nannte er den Messias derselben, und Kant seinen Vorläufer, den Täufer Johannes. Wirklich hat sich im subjectiven Idealismus Fichte's die ganze Macht der Reflexion, ihre höchste Steigerung geoffenbaret, aber auch er konnte sie nicht überwinden. Er scheiterte an dem Nichtich, das das Ich nicht überwinden konnte. Erst Hegel kann der Ueberwinder der Reflexion genannt werden; aber in ihm hat sich auch das ganze Princip der neuern Philosophie erschöpft und vollendet.

Ich halte dafür, daß oft über die Resultate der neuern Philosophie in den neuesten Systemen zu leicht weggegangen ist, und daß diese Resultate durch die sich so schnell auf einander drängenden Systeme nicht überall die Würdigung erhalten haben, die sie verdienen. Und so scheint es, daß es jetzt ganz besonders an der Zeit ist, wieder etwas weiter und namentlich bis auf Kant zurückzugehen, um durch ein gründliches Studium und eine daraus gewonnene wahre Würdigung die neueste philosophische Entwicklung als Resultat dieser frühern Systeme in ihrer Wahrheit zu begreifen.

So sehr uns auch durch die Philosophie Schellings und Hegels ein tiefer Ausschluß über die ihnen vorausgegangenen Systeme geworden ist, so ist doch auch hinwiederum nicht zu verkennen, daß selbst bei ihnen Hauptmomente namentlich des Kantischen Systems in einem ganz willkührlichen Sinne genommen, und nach einem subjectiven Standpunkte gedeutet wurde, was denn als unfehlbar ausgemachte Wahrheit von Anhängern nachgeredet wird. Dieses gilt ganz besonders von Hegel.

Es ist freilich leichter, eine Philosophie aus einem einmal angenommenen Standpunkte, als sie aus sich selbst zu erklären. Und doch fodert das schon die historische Treue. Die Systeme haben uns seit Kant überwältigt, und wir haben der Erklärung der frühern Systeme in den folgenden zu sehr getraut, als daß wir noch bis jetzt zu einer völlig unbefangenen Würdigung der neuern philosophischen Entwicklung gelangt wären.

Was meine Polemik gegen das System Hegels betrifft, so habe ich hauptsächlich das Princip dieses Systems recht scharf hervorheben wollen.

Dieses Princip, in seiner ganzen Consequenz gedacht, hat nämlich eine solche Verkehrtheit, eine solche Unwahrheit in sich, daß es in seiner ganzen Bedeutung von den Meisten gar nicht geahndet wird; der Geist findet sich so in seinem Wahrheitssinne durch dasselbe verletzt, daß er es gar nicht in seiner Consequenz denken kann. Der Geist findet sich in diesem Princip so wenig wieder, daß er das Princip in seiner wahren Bedeutung gar nicht vermuthet. Daher die ganz andere Deutung, die ihm geistvollere Anhänger desselben, wie Göschel, geben. Wir könnten uns überhaupt nicht in eine sonst so unbegreifliche Erscheinung finden, daß hier Folgerungen und Deutung in dem Systeme gemacht werden, denen das System seinem offenbaren Wort und Geist nach von Anfang bis Ende widerspricht, und worüber uns die herauskommenden Vorlesungen, namentlich der Religionsphilosophie, so ganz außer allem Zweifel setzen, daß nichts unbegreiflicher ist, als den Hegel'schen Begriff so zu begreifen, wie wir es hier versucht finden.

Aber jede Parthei, weil sie etwas Einzelnes für die absolute Wahrheit, für das Ganze, Absolute hält, ist in dieser Befangenheit und dieser Ausschließung festgerannt. Und dieser positive Moment, welche diese Ausschließung gegen alles andere erhält, giebt ihr einen durchaus fanatischen Character. Wie die Begeisterung Begeistung und

Beseelung vom Geiste ist; so ist der Fanatismus Begeistung und Beseelung von einem falschen verkehrten Geist, der in seiner ganzen positiven Ausschließung jener Verfolgungsgeist gegen alles andere ist. Nur die Wahrheit, das Ganze, die lebendige Mitte macht uns frei, wo aber das Einzelne mit der Prätension auftritt, das Ganze, die absolute Wahrheit zu sein, ist ihre Intolleranz mit Feuer und Schwert bewaffnet und kündigt Allem den Krieg an.

Alle Intolleranz beruht auf der Nichtanerkennung des Andern, oder wie es eben ausgedrückt wurde, auf der positiven Ausschließung des Andern, wo man dem Andern alles Recht zu sein abspricht, und dieses geht dann in eine Art fanatischer Feindseligkeit gegen dasselbe über. Aber eben das beweißt den Charakter der Parthei, denn das Absolute, das Ganze ist, je weiter es sich als dieses vollendet, desto weniger ausschließend, weil es alles einschließend ist.

Indessen sind es die Partheien, die das Ganze gegen ihren Willen vermittlen. Würde ein Gegensatz der Wahrheit nicht in dieser Absolutheit festgehalten, so würde er sich nicht nach seinem ganzen Wesen offenbaren und sich mit dem Ganzen nicht nach allen Seiten vermittlen. Die momentane Herrschaft, welche die Gegensätze der Wahrheit erlangen, sind gegen ihren Willen nur das Mittel, um der Wahrheit allseitige und reich vermittelte Herrschaft zu verschaffen. Woran die fanatische Parthei hängt, ist in der That die Wahrheit, die sie nur verkehrt, und gerade dadurch die Dialektik der Wahrheit gegen sich aufruft, um die Verkehrung zu negiren. Aber in dieser Verkehrung zeigt sich doch eine neue Seite der Wahrheit der Welt, die ohne jene verkehrenden Partheien nicht offenbar geworden wäre.

Das oben angedeutete und im Allgemeinen ausgesprochene positive Princip der Philosophie, durch welches sie ihren ganzen bisherigen Standpunkt und Gesichtskreis ändert, ist in dieser Schrift vielfach aber nur im Allgemeinen her-

vorgehoben und geltend gemacht. Als allgemeine Einleitung will sie nur die Hauptgesichtspunkte der speculativen Theologie und Philosophie der Gegenwart mit der Eindringlichkeit, wie es das Interesse der gegenwärtigen Weltepoche fodert, vor Augen stellen.

Das Princip selbst und die aus ihr resultirenden Weltanschauungen im Zusammenhange mit den zwei andern Weltanschauungen, der orientalischen und bisher einseitig ausgebildeten occidentalischen, wird in der in kurzer Zeit folgenden speciellen Einleitung entwickelt werden. Dort hoffe ich, werden sich auch die durch eine hier zu allgemeine Darstellung etwa veranlaßten Mißdeutungen des Princips ganz aufheben. Ebenso wird dort die Polemik gegen das System Hegels ihre weitere Vermittlung erhalten. Hier kam es mir nur darauf an, auf das Princip des Systems die ganze Aufmerksamkeit zu lenken, und eine strenge, allseitige Prüfung desselben zu veranlassen. —

Der Inhalt dieser Schrift ist zuerst in meiner religiösen Zeitschrift erschienen und daraus besonders abgedruckt. Das Publikum, welches ich besonders im Auge hatte, und der besondere Zweck, den ich mir bei der Bearbeitung für meine Zeitschrift vorgesetzt, haben Mängel herbeigeführt, die ich hier vor dem größern Publikum nicht verhehlen kann und nicht verhehlen will. Ich meine namentlich den hier und da vorkommenden Mangel an wissenschaftlicher Strenge, und was die Folge davon ist, die zu öftere Wiederholung der Hauptideen. Ich bin mir wohlbewußt, was der so sehr gesteigerte Standpunkt der philosophischen Entwicklung unserer Zeit in dieser Beziehung fodert und mit Recht fodern muß.

Ich erwähne dieses hier besonders auch deswegen, weil die Philosophie «der absoluten Methode» in ihrer Großsprecherei um so mehr formelle Blöße aufzugreifen und sie zur Schau zu stellen geneigt ist, je mehr sie sich in der

Sache selbst getroffen fühlt, und ihrer Gereiztheit durch vornehmes Wegwerfen Luft machen will.

Es bleibt freilich alsdann am wenigsten zweifelhaft, wofür eigentlich gekämpft wird, nämlich nicht für die Wahrheit, sondern für die Selbsterhaltung.

Wenn ich mich dagegen gerne zu dem Satze bekenne: amicus Platon, amicus Aristoteles, amica magis veritas, so weiß ich freilich auch, daß die Philosophie nur durch die einzelnen philosophischen Systemen realisirt wird, und daß auch selbst der Uebermuth einer philosophischen Schule gelinder und nachsichtsvoller beurtheilt werden muß, als gewöhnlich geschieht. Die Gründe, aus denen namentlich ein schöngeïstisches, sentimentales Publicum in seiner namenlosen, aus Ueberreiz hervorgegangenen Ueberschwenglichkeit der Philosophie nicht blos für sich, sondern auch für die Welt entbehren zu können glaubt, sind aus dem leeren Born der Eitelkeit geschöpft; jener Uebermuth ist aber erträglicher als diese Eitelkeit.

In unserem Zeitalter, das sich durch Universalität des Geistes auszeichnen will, sollte die Anerkennung aller Richtungen um so mehr erwartet werden dürfen, als die Universalität, wenn sie keine leere Allgemeinheit sondern eine lebensvolle sein soll, durch diese Vielseitigkeit der Richtungen bedingt ist. Die Anerkennung fremder Eigenthümlichkeit wird eben so sehr vom Geiste der Wahrheit, als Humanität erwartet. Alle unvermittelte Ausschließlichkeit ist geistige und moralische Beschränktheit.

Möge unsere Zeit als die Zeit der Parteien in der Wissenschaft und im Leben kein taubes Ohr für diese Wahrheit haben; und möge das sachverständige Publicum diese Schrift mit offnem Sinn aufnehmen; dann wird sein Tadel für mich belehrend, bildend und ich ihm zum Dank verpflichtet sein.

Marburg, den 13. Mai 1834.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige und Uebersicht.

Seite

Einleitung.

Charakter der gegenwärtigen Zeit in religiöser und wissenschaftlicher Hinsicht 1–4

Erster Artikel.

Wesen und Bedeutung der Religion und speculativen Philosophie und die geschichtliche Entwicklung letzterer besonders seit Descartes 4–65

Die Religion ist die Wurzel alles höhern, geistigen Lebens, die Quelle aller Kultur, Kunst, Wissenschaft; auf sie ist das Leben der Völker, wie jedes Individuums, gebaut; ohne sie hat das innere und äußere Leben keinen Halt, die Wissenschaft keine Wahrheit, die Kunst keine Schöpferkraft; sie ist die Urquelle aller Wahrheit, aller Liebe, aller Schönheit, aller Seeligkeit. — Daher ist sie auch das höchste Interesse der Wissenschaft, die erste und letzte Frage des denkenden Geistes. — Daß wir in Gott leben, bezeugt die Religion, daß wir uns als Geist im Urgeist begreifen, bezeugt die Wissenschaft der Religion. (Seite 4—6.)

In allen Systemen der Philosophie realisirt sich die Wahrheit und selbst der Scepticismus gibt ihr Zeugniß. (Seite 7.)

Die Wahrheit, das Wesen der Philosophie, hat eine Geschichte. Verhältniß des menschlichen Geistes zu der Wahrheit und ihrer Geschichte. Im Menschen liegt aller Lebensräthsel Lösung; er ist das Räthsel und die Lösung desselben. Die bedeutungsvolle Stellung des Menschen im Universum ist die Ursache, daß an sein Schicksal das Schicksal aller Dinge geknüpft ist. Die Welt ist, nach dem Ausdrucke eines Weisen, in des Menschen Herz gelegt. Daher das Interesse des Menschen an der Natur und Geschichte. Beide sind Zeugniß für die Wahrheit des menschlichen Bewußtseyns. So wird das scheinbar äußere Leben in der Natur und Geschichte zu einem innern, weil sich der Geist selbst darin anschaut und wiederfindet und zwar als die veranlassende Ursache ihres Prozesses. Es besinnt sich der denkende Geist in der Natur und Geschichte nur auf sich selbst, und alles Leiden und Thun ist ihm kein fremdes, sondern sein eignes. (Seite 7—12.)

Die Geschichte der Philosophie ist ein Kreis, der die noch so fern durch Raum und Zeit liegenden Geister in

sich versammelt und vereint. In ihm gehören sich Alle einander an und sind integrirende Theile, so sehr sie sich auch in dem äußern Verlaufe abstoßen und im Widerspruche stehen. Jede Zeitperiode ist ein Kreis, der aber immer wieder in einem höheren aufgenommen und befaßt ist, und jeder ist nur darum ein in sich abgeschlossenes Ganze, um in einem höheren Ganzen aufgenommen und eingeschlossen zu werden. So ist Alles Mittel und Zweck zumal, so Alles ein qualitativ Anderes, und doch wieder in einer höhern Betrachtung Eins. (Seite 12.)

Uebersicht der Geschichte der Philosophie von ihrem Ursprunge bis auf unsere Zeit. Die drei Hauptmomente dieser Entwicklung sind a) die orientalische, b) die griechische und römische, c) die christliche Philosophie. Der orientalische Geist ist die noch substanzielle Einheit des menschlichen Geistes, wo die Philosophie noch Religion und Poesie ist. Hier ist die göttliche Substanz Alles, das Individuum Nichts; das Endliche ist Schein. Alle Probleme der Philosophie sind hier in den Vordergrund getreten und haben eine Lösung versucht. Alles liegt aber im überschwenglichen, unaussprechbaren Inhalte, dessen Fülle zu keiner Form gelangen kann. Mystik und Symbolik; Pantheismus der Substanz. In der griechischen Welt dagegen geht das Unendliche im Endlichen auf, die Form umfaßt ganz den Inhalt. Hier ist keine Sehnsucht, weil keine Entzweiung zum Bewußtseyn kommt. Der Mythus und die Mysterien. Der Polytheismus. — Anfang, Fortgang und Ende der griechischen Philosophie. (Seite 12—14.)

Christliche Philosophie in ihrer Entstehung und Fortbildung. Zuerst Uebertragung der heidnischen Form auf den christlichen Inhalt. Die Scholastik und Mystik; die Nominalisten und Realisten. Das Christenthum verlangt seine eigne, freie Form, die Philosophie will nicht mehr Magd, sondern frei seyn. Der Uebergang zur freien Wissenschaft macht den Zweifel als Durchgangspunkt zur Freiheit. Descartes als Anfangspunkt dieser Entwicklung der neuern Philosophie. Er beginnt ohne alle weitere Voraussetzung außer seinem Ich oder Bewußtseyn; cogito ergo sum ist sein Ausspruch. Ich ist die Einheit des Wissens und Seyns; es trat nun der Dualismus des Wissens und Seyns in seiner welthistorischen Bedeutung mit Bewußtseyn hervor. Der subjective Idealismus tritt in Descartes hervor und ist vollendet in Fichte. Schon Malebranche bildet den Uebergang von Descartes zu Spinoza. Spinoza's Pantheismus der Substanz. Die Vermittlung der unendlichen Substanz mit der endlichen Welt, die Spinoza fehlt, versucht Leibnitz. Seine Vermittelungstheorie ist die Monadenlehre. Die anderen Momente des Dualismus entwickeln sich durch Loke (Empirismus), Berkeley (Idealismus) und Hume (Scepticismus) und gehn ebenfalls theilweise auf Leibnitz über. (Seite 17—24.)

Formelle Entwicklung Leibnitzens Systems durch Wolf, worin der Geist desselben untergeht. (Seite 24—26.)

Seite

Kant wollte durch seinen Kriticismus alle diese Systeme mit einander versöhnen und zu einer höhern Wahrheit erheben. Sein System. Worin die Unwahrheit desselben liegt. (Seite 26—35.)

Jacobi. Sein System, Stellung und Verhältniß zum System Kants. Beide stehen sich dadurch in dem Wege, daß sie das Gebiet der Erkenntniß schon absteckten, ohne zuvor die Frage sich zu beantworten: Wie weit reicht das gesammte Gebiet der Erfahrung? Beiden ist Verstand und Vernunft mit einander in einem unauflößbaren Widerspruch. Kant kennt nur eine durch formelle Reflexion vermittelte, Jacobi nur eine unmittelbare Erkenntniß; dort ist der abstrakte Verstand, hier die abstrakte Vernunft Grundprinzip. Die Wahrheit aber ist, daß die Vernunft der unmittelbare Verstand und der Verstand die vermittlende und vermittelte Vernunft selbst ist und im Wesen Eins sind. Die übersinnlichen Ideen Jacobi's bedürfen am meisten der Vermittlung, weil sie an sich die vermittelsten sind. Dieses wird nachgewiesen an der Idee Gottes als eines persönlichen Wesens nach Jacobi. (Seite 35—46.)

Fichte führte das System Kants von der theoretischen und praktischen Seite, den transcendentalen Idealismus und die Willenssouverainetät durch. Grundriß seines Systems. Wesen und Bedeutung des Ichs. Der große Fortschritt in diesem System ist, daß das Ich als ein Ding als unwahr erkannt, und was sonst Accidenz erschien, nun als Wesen des Ich erkannt wurde. (Seite 46—51.)

Der Uebergang zu Schelling ward zunächst so gemacht, daß der Satz Fichte's: Ich ist Alles, in den umgestellt wurde: Alles ist Ich. Schelling's Identitätssystem. Ausgang des seit Descartes im Entwicklen begriffenen Dualismus. Früherer Standpunkt Schellings. Naturphilosophie, Pantheismus. (Seite 52—55.)

Uebergang zu einer neuen Periode seiner Philosophie, zur Ausführung der Geistesphilosophie, zum System der Freiheit. Hier entsteht von Neuem die Frage nach dem Wesen des Absoluten und ob es a priori oder a posteriori sey. Verschiedene Bedeutung der intellectuellen Anschauung. — Hauptmoment seiner neuesten Philosophie. (Seite 55—58.)

Uebergang zu Hegel. Hegel. Sein System. (Seite 58—65.)

Zweiter Artikel.

Resultat aus der bisherigen Entwicklung . . 65—100

Die Religion erscheint im Christenthume als Weltreligion; die auf sie gegründete Philosophie entwickelt sich in diesem welthistorischen Charakter als Uebergang von der bloßen Auctorität zur freien, positiven Wissenschaft. Charakter dieses Uebergangs. Geist

der Schelling'schen Philosophie im Anfange ihrer Entwicklung und wie sie über ihr Grundprinzip hinausgetrieben wurde. — Wie sich Hegel's System zu den beiden Epochen der Schelling'schen Philosophie verhält. Hegel's System ist die vollkommene Durchführung des Prinzips der neuern Philosophie, der durchgeführteste Rationalismus oder logische Idealismus. Widerspruch dieses Systems mit dem Grundprinzip der neusten Philosophie, das freie Persönlichkeit und nicht logischer Vernunftbegriff ist. Aus dem Prinzip der neuesten Philosophie geht eine neue, qualitativ andere Weltanschauung hervor. Der wirkliche Weltprozeß und der im bloßen logischen Gedanken vorgehende. Verhältniß der Philosophie zu dem objectiven Weltprozeß. Die ganze neueste Philosophie hat darin ihr allein charakteristisches Moment und ihre Wahrheit, daß sie vom Systeme der Vernunftnothwendigkeit zum System der Freiheit überging, oder daß sie das Wesen des Geistes oder der Persönlichkeit erkannt hat. Diesen höchsten Begriff hat die Philosophie immer gesucht. — Der Vernunftabgott der neuern Philosophie wird entthront und Gott in seine Rechte eingesetzt. (Seite 65 - 88.)

Verhältniß der Vernunft und Freiheit und der Erkenntniß a priori und a posteriori. Jede objective speculative Erkenntniß ist eine Erkenntniß a posteriori. Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit im logischen Begriff und in der realen Welt, in Zeit und Raum. Alle Möglichkeit und Nothwendigkeit a priori sind abstrakt und stehen mit dem Wesen der Persönlichkeit und des Lebens im Widerspruche. Raum und Zeit sind die Formen aller Manifestation Gottes. Das abstrakte Vernunftsystem erweitert sich daher in das System der Offenbarung. Positive Wissenschaft. Im Gegensatz und Widerspruch mit ihr steht Hegel. Der Zauberkreis seines Begriffs läßt ihn nicht zur Erweiterung, zur objectiven Wirklichkeit gelangen, weil er Alles a priori ausschließt, was nicht dem Begriffe angemessen ist. Es ist dieses das Prinzip des logischen Idealismus. Widerspruch des Hegel'schen Systems mit dem Prinzip, welches die europäische Weltentwicklung in ihrem höheren Bewußtseyn anstrebt, — mit dem Wesen der Freiheit. Das System Hegels ist der Culminationspunkt der Entwicklung des Prinzips der neuern Philosophie von Descartes bis Schelling. In ihr haben sich alle blos negativ = dialektische Systeme entwickelt. Mit dem subjectiven Ich hatte die Entwicklung begonnen und geendigt. Cogito ergo sum war das Hauptaxiom, womit Descartes begann und womit Fichte endigte. Das subjective Ich war Alles und Außer ihm nichts. Diesen subjectiven logischen Idealismus trieb Hegel zum objectiven fort. Höher kann das logische Vernunftsystem nicht mehr getrieben werden. Das Prinzip ist mit ihm abgeschlossen. — Der Theismus und Pantheismus sind logische Vernunftsysteme, von der uns nur der concrete Mono=

Seite

theismus befreien kann, dessen Prinzip Gott als freie Persönlichkeit ist. Auf ihm beruht die Entwicklung der ganzen neuesten Philosophie. (Seite 88—100.)

Dritter Artikel.

Positive Bestimmung des Wesens der speculativen Theologie . . . . 100—141

Verhältniß der neuern Philosophie zur Lösung dieser Aufgabe. Bei der Herrschaft der Reflexion als Selbstzweck und des Subjectivismus konnte die Lösung dieser Aufgabe nicht gedeihen Kant und Jacobi läugnen sogar die Möglichkeit der speculativen Theologie. Fortschritt, der durch das Hegel'sche System gemacht wurde. Der Deismus und Theismus nach Kant und Jacobi. Verhältniß des Naturalismus und Theismus nach Schelling. Uebergang Schellings von der Naturphilosophie zur Geistesphilosophie. Daraus hervorgehender Standpunkt der speculativen Theologie. Verhältniß desselben zu dem Systeme Hegels und dem Theismus und Pantheismus. (Seite 100—110.)

Hauptmomente des Systems des Pantheismus Spinozas, des Theismus und Hegels Verhältniß zum Idealismus Fichtes und Schellings. (Seite 110—126.)

Hegels speculative Theologie, Kosmologie und Pneumatologie. Wie Spinoza's System Pantheismus der Substanz ist, so ist das Hegel'sche Pantheismus des Begriffs. (Seite 126—141.)

Der gemeinsame Charakter des Theismus und Pantheismus ist, daß Gott ihnen nur Vernunftbegriff und das Verhältniß Gottes zur Welt ein blos logisch-ideelles ist. Uebergang zur positiven Entwicklung der speculativen Theologie. Gott ist concrete Persönlichkeit, sein Verhältniß zur Welt ist ein freies, reales. Ob das Wesen Gottes als Persönlichkeit eine Beschränkung in sich schließt, wie sie zu denken ist, als äußerliche, nothwendige oder als immanente und freie. Was unter der äußern Beschränkung zu verstehen sey. Der Grund, warum Persönlichkeit als Beschränkung angesehen wird, ist, weil sie als vermittelt gedacht werden muß, Vermittlung aber nur durch Ungleichsetzung möglich ist. Das Gott Vermittlende ist aber von Gott nicht verschieden, sondern nur unterschieden, als die wesentlichste Form seines Wesens, so daß der Unterschied und die Einheit absolut Eins sind. Es ist die absolute Immanenz. Der Unterschied kann weder ein substanzieller, noch formeller, sondern er muß Persönlichkeit seyn. Gott ist sein Unterschied selbst; darin liegt seine positive Freiheit. In Gott ist daher die vollkommenste Einheit. Weil Gott als absoluter Geist frei von allem Seyn ist, kann er freier Urheber, Schöpfer der Welt seyn. Das vermittlende Weltwesen. Der λογος προφορικος und sein Verhältniß zum λογος ενδιαθετος.

Seite

Wie Gott die Schöpfung der Welt vermittelt. Die logische und reale Natur Gottes in Bezug auf die Weltschöpfung. Die Immanenz Gottes ist keine blos logische, sondern eine reale, und nur aus dieser ist eine wirkliche Welt ihrem Entstehen und Bestehen nach zu erklären. Das Resultat dieser Entwicklung ist: Gott, als absolute Persönlichkeit und Freiheit, ist in sich selbst unterschieden, aber nicht verschieden. In seinem Unterschiede liegt die Möglichkeit der Weltschöpfung, durch den er den Grund der Welt legt. Da aber das Grundwesen der Welt dem Wesen nach Gott ist, so ist Gott durch es mit der Welt in reeller Verbindung, da es aber durch freie That Gottes außer der absoluten Gottheit gesetzt ist, so ist das Verhältniß Gottes zur Welt auch ein vermitteltes. So ist Gott freie Ursache und Grund der Welt, in und über der Welt, mit ihr auf das unzertrennlichste verbunden und doch von ihr verschieden. — Der Theismus ist das System der abstrakten Freiheit, der Pantheismus das System der abstrakten Nothwendigkeit, der concrete Monotheismus ist das System der positiven Freiheit. Der Theismus trennt Gott und Welt, statt sie zu unterscheiden, der Pantheismus confundirt beide, statt sie zu einen, der concrete Monotheismus unterscheidet beide im Einen und einet beide im Unterscheiden.

Vierter Artikel.

Das Wesen und die Bedeutung der Religionsphilosophie in gegenwärtiger Zeit . . . 141—250

Indem die neueste Philosophie aus dem subjectiven Ich in das objective übertrat, gestaltete sich ihre Weltanschauung gänzlich um. Cousin's Urtheil über die neuere Philosophie. Es war in dieser kein Bedürfniß, das Bewußtseyn zum Weltbewußtseyn zu erweitern. Auch die Mystik, die der formellen Reflexion entgegentrat, war zu dieser Erweiterung des Bewußtseyns nicht geeignet. Der Charakter der neuern Philosophie ist negativ, der der neuesten positiv. Nähere Entwicklung des Wesens der neuesten Zeit und ihrer Hoffnungen und Bestrebungen. Aus diesem Standpunkt der gegenwärtigen Zeit ergibt sich, daß die Religionsphilosophie jetzt eine Bedeutung und Wichtigkeit erlangt hat, die sie bisher nie gehabt hat, und daß sie jetzt erst in ihre wahre, bedeutungsvolle Stellung einzutreten vermag. Die Religionsphilosophie ist nur durch das Christenthum möglich geworden; ihre Entwicklung war aber von dem ganzen Gang der christlichen Philosophie abhängig. Im Mittelalter war noch keine selbstständige christliche Philosophie; daher gab es dort nur eine Theologie im engern Sinne. In der neuern Zeit war die Religionsphilosophie nur die Wissenschaft der Religionsbegriffe, nicht der wirklichen Religionen.

Seite

Erst in der neuesten Zeit tritt sie in ihrem wahren Wesen und in ihrer wahren Bedeutung hervor. Kants und Bouterweck's Religion der Vernunft. Der Theismus als abstraktes Vernunftsystem besonders an Bouterwecks Schrift: «die Religion der Vernunft» nachgewiesen. Das Wesen der Religionsphilosophie aus dem Wesen der Religion entwickelt. Die Religion ist das Subjectivste und Objectivste des Menschen, sein tiefstes Mysterium, und innerstes Heiligthum, die tiefste Wurzel seines Wesens und Lebens. Dieses aus der Wortbedeutung und aus dem Wesen des Menschen dargethan. Das Wesen der Religion ist die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur. — Die Religion ihrem Wesen nach kein Produkt des Menschen. Die Religionsphilosophie ist die wichtigste, aber auch schwierigste Aufgabe der Philosophie. Sie hat das Wesen der Religion aus den geschichtlichen, positiven Religionen zu begreifen. Wesen und Bedeutung der Religion für die ganze Geschichte der Menschheit. Die Geschichte der Religion ist in ihrem innersten Wesen theogonischer und kosmogonischer Proceß. Das Princip der Religionsphilosophie; und ob es a priori oder a posteriori erlangt werde. Es ist das höchste und letzte Resultat der Offenbarung Gottes. Bedeutung der Religion für die ganze Geschichte der Menschheit und der Philosophie, besonders in dem gegenwärtigen Entwicklungsmoment der Menschheit. Worin die Hauptschwierigkeit der Religionsphilosophie liegt. Weil zur Erkenntniß der positiven Religionen die wahre Erkenntniß des realen Wesens Gottes vorausgesetzt wird, hat die Philosophie Hegels, als logischer Idealismus ein falsches Princip zur Erklärung der positiven Religionen. Die logische Idee ist ihm die Natur Gottes; Darlegung des ganzen wesentlichen Inhaltes der Philosophie der Religion von Hegel. (Seite 186—215.)

Beurtheilung derselben nach dem Grundprincip des Hegel'schen Systems. (Seite 216—250.)

Fünfter Artikel.

Einige der neuesten Bestrebungen der speculativen Philosophie und Theologie. . . . 250—314

Das Princip der neuern Philosophie in seiner mannigfachen Entwicklung. Die neueste Philosophie und ihre Repräsentanten, Schelling und Hegel. Schelling tritt über das Princip der abstrakten Vernunftwissenschaft hinaus, und bereitet eine neue Periode seines Systems vor. Indessen dieses Schelling thut, führt Hegel das Princip der neuesten Philosophie ganz aus. — Einige der Bestrebungen, welche von dieser beiderseitigen Entwicklung der Philosophie ausgegangen, und in verschiedene Stellung zu derselben getreten sind.

G. Fr. Daumer suchte die Lehre von dem Grund in Gott, welche Schelling in seinen drei neuesten Schriften

in allgemeinen Grundzügen entwickelt hat, theils zu berichtigen, theils weiter zu bilden. (Seite 255—268. —)

Mußmann stellt in seiner Geschichte der christlichen Philosophie, als die Repräsentanten der christlichen Vernunftwissenschaft, Schelling und Hegel auf; sieht aber in beiden noch nicht die Idee der Philosophie vollendet, und sucht anzudeuten, wie sie durch dieselben weiter fortzubilden ist. (Seite 268 - 280.)

Fichte und Weiße suchen die neueste philosophische Entwicklung in eignen Systemen weiter zu führen. Ihre Systeme (Seite 280 — 314.)

Druckfehler.

Von den vielen, wegen Entfernung des Verfassers vom Druckorte, stehen gebliebenen Druckfehlern mögen nur folgende hier aufgeführt werden:

Seite 18, Zeile 2 von oben statt Accasionalismus lies Accosionalismus. S. 20, Z. 10 v. o. st. nur l. nun. S. 22, Z. 14 v. unten st. nur l. nun. S. 23, Z. 8 v. o. st. Therarie l. Theorie. S. 24, Z. 6 v. o. st. großartig l. großartige. S. 24, Z. 12 v. u. st. verseuchtigt l. verseichtigt. S. 27, Z. 14 v. u. st. reineren l. reinen. S. 28, Z. 12 v. u. st. kein l. keine. S. 29, Z. 6 v. o. st. alle l. aller. S. 29, Z. 7 v. u. st. transcentale l. transcendentale. S. 34, Z. 2 v. o. st. Erkennern l. Erkennen. S. 34, Z. 11 v. o. st. Houmenon l. Noumenon. S. 34, Z. 5 v. u. st. den l. dem. S. 41, Z. 10 v. u. st. und l. um. S. 42, Z. 4 v. o. st. an l. in. S. 42, Z. 17 v. o. st. postelirt l. postulirt. S. 45, Z. 1 v. o. ist «in sich» zu streichen. S. 51, Z. 11 v. o. st. ein Accidenzielles l. Accidenz. S. 73, Z. 3 v. u. st. sich selbst» die Idee l. sich selbst.» Die Idee. S. 74, Z. 15 v. o. st. Objectiven l. objectiven. S. 92, Z. 10 v. u. st. ganze l. ganz. S. 107, Z. 11 v. u. st. Jener l. Dieser. S. 107, Z. 10 v. u. st. dieser l. jener. S. 141, Z. 16 v. o. ist «sich» zu streichen. S. 176, Z. 7 v. u. st. konnte l. könnte. S. 177, Z. 8 v. u. st. ihm l. sich. S. 184, Z. 16 v. o. ist nach «wie» er zu lesen. S. 223, Z. 2 v. u. st. sondern l. sonst. S. 224, Z. 8 v. o. st. solcher l. solche.

Ueber das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie.

Die welthistorische Herrschaft des negativen Princips, welches das Schicksal der Religion, Theologie und Philosophie in den letzten Jahrhunderten bestimmte, ist nun bereits abgelaufen, und wir sehen uns in eine neue Weltperiode gestellt.

Ein langer Weg durch die dornenvolle Wüste des mit sich selbst zerfallenen religiösen und wissenschaftlichen Lebens hat eine solche Sehnsucht nach dem Ausgang aus den sich fort und fort aneinander drängenden Labyrinthen erzeugt, wie sie nur immer einer großen Entscheidungsperiode vorausgehen muß, um den Durchbruch des neuen Lebens zu beschleunigen.

Wie aber nach einer entscheidenden Krisis der Organismus noch lange in einer oscillirenden Bewegung zwischen Krankheit und Gesundheit begriffen ist, und der Tod der Hauptkrankheit das Aufleben mehrerer neuen kleinern zur Folge hat, über welche das neue Leben noch nicht Herr werden kann: so sehen wir auch unsere Entscheidungsperiode zunächst von einer Menge krankhafter Erscheinungen begleitet, die uns von dem noch in Gährung begriffenen neuen Leben Zeugniß geben.

Die alte Zeit ist todt und kann nicht sterben, die neue ist da und kann nicht leben und keine Gestalt gewinnen. Noch im Gedränge und Kampfe auf Leben und Tod mit der sterbenden ist ihr Leben selbst noch getheilt und kann sich nicht concentri-

ren, nicht vollkommen zu sich selbst kommen und sich offenbaren.

Das ist der Charakter jeder Zeit einer bedeutenden Krisis in der Welt- und Menschheitsentwicklung, der sich nur ganz besonders mächtig und universell in der Gegenwart offenbaret. Es wird eine in der Geschichte der Menschheit immer denkwürdige Erscheinung bleiben, daß, nachdem eine völlig mechanische Welt- und Lebensanschauung in dem vorigen Jahrhundert durchgesetzt und zur herrschenden des aufgeklärten Jahrhunderts gemacht war, nun auf einmal in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts sich gleichsam alle Untiefen und Abgründe der Welt und des Lebens gewaltsam aufthun und die excentrischsten Erscheinungen auf den sich durchaus entlegendsten Gebieten der Natur, des Geistes und Lebens auf einmal und mit ungeheurer Macht offenbaren.

Aber mit den guten und bösen Dämonen aller Art und aller Reiche sind auch die in die Unterwelt versetzten, weder sich ihrer selbst bewußten, noch von andern gewußten Geistern der obersten Welt, wieder auferstanden und haben ihre Rechte geltend gemacht. Ihre, durch die Abstraction getödteten, Leiber haben von dem neuen Lebensblut getrunken, und haben zunächst ihre Erinnerung, dann ihr volles Bewußtsein wieder erhalten.

Seit Kant haben die übersinnlichen Ideen das Bürgerrecht verloren und sind aus dem Buche der Lebendigen ausgethan worden, und so weit ist die Zeit gegangen, daß sie das Wort «Idee» in Verruf gethan, indem sie damit das Allerunwirklichste bezeichnete. Die Religion und Theologie feierten, wie sich Hegel ausdrückt, einen beständigen Charfreitag. Die Zeit hatte ihren Erlöser vom Kreuz genommen und ins Grab gelegt, und vor dasselbe einen großen Stein gewälzt, und so blieb der Auferstehungstag aber nur so lange aus, als es der Herr wollte; denn er muß das Feld behalten. Und so ist der Auferstehungstag erfolgt zur gerechten Beschämung der Freunden und Feinden. Gegen diese zeugt ihre eigne Wache, und im

Angesichte der Welt wird gegen sie die Auferstehung und die Schuld des Todes gepredigt. Gegen jene, die mit niedergeschlagenem Herzen und verzweiflendem Geiste, gleich den nach Emaus wandernden Jüngern, sprachen: «Wir meinten, er sollte Israel erlösen, und es ist heute schon der dritte Tag,» sagt der Auferstandene: «Mußte nicht Christus dieses Alles leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?»

Die sämmtlichen religiösen und wissenschaftlichen Bestrebungen der gegenwärtigen Zeit haben nun einen mächtigen, unaufhaltsam nach einem großen Ziele hinstrebenden Schwung erhalten. Die Gegenwart hat ihre Rechnung mit der Vergangenheit abgeschlossen, und mit der Strenge eines unerbittlichen Richters hält sie Gericht über die Unbilden vergangener Zeiten, und fodert eine, jenen angemessene, Sühne.

Noch ist es nicht drei Jahrhunderte, als die religiöse und wissenschaftliche Entwicklung den Faden, durch den sie an die Vergangenheit geknüpft war, plötzlich mit kecker Hand losriß und aus freier Hand einen neuen entfaltete. Sie verfolgte in centrifugaler Richtung ihre Bahn, stürzte sich in alle Extreme der Bewegung und zersplitterte sich in unendliche Atome, bis sie die äußerste Spitze erreicht und sich erschöpft hatte. Die neue, auf sie folgende, europäisch-germanische Weltepoche ist nun entschieden und wesentlich centripedal und durchaus organisch gestaltend. Die gemeinsame Schwerkraft, welche die entfernt liegendsten, heterogensten geistigen Bestrebungen zusammenzieht und organisch zu verbinden sucht, ist die — Religion. Sie unterwirft sich zum zweitenmale die Welt, stürzt zum zweitenmale die Götzen des neuen Heidenthums von den Altären und beugt den fleischlichen Hochmuth. Der Religion und ihrer Wissenschaft ist nun wieder das Feld geöffnet und sie treten in es ein. «Unsere Zeit, sagt ein geistreicher neuerer Schriftsteller, hat eine gewisse Analogie mit derjenigen, in der das Christenthum entstand. Auch dieser konnte durch nichts anderes, als ein neues religiöses Princip, geholfen werden. Alle Versuche, dem alten wieder aufzuhelfen, waren so fruchtlos, als es die ähnlichen seyn werden, die in unserer

Zeit gemacht werden.» Andeutung eines Systems speculativer Philosophie. Von Daumer. Nürnberg, 1831. So hatte schon Novalis mit prophetischem Geiste gesprochen: «Nur die Religion kann Europa wieder auferwecken und die Völker versöhnen und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes, friedenstiftendes Amt installiren.» .... Daß die Zeit der Auferstehung gekommen ist und gerade die Begebenheiten, die gegen ihre Belebung gerichtet zu seyn schienen und ihren Untergang zu wollen drohten, die günstigsten Zeichen ihrer Regeneration geworden sind: dies kann einem historischen Gemüthe gar nicht zweifelhaft bleiben. Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt, als neue Weltstifterin, empor.» Novalis sämmtliche Werke.

Indem ich nun die Religion und ihre Wissenschaft im engern und weitern Sinne, die speculative Theologie und Philosophie in der gegenwärtigen Zeit zu betrachten im Begriffe stehe: will ich zuerst das negative Princip in seinem Wirken und Walten in der speculativen Philosophie und Theologie der neuern Zeit, alsdann das positive Princip in seiner wesentlichen Bestimmtheit in der neuesten Zeit in Bezug auf die beiden genannten Wissenschaften betrachten, und dann aus der geschichtlichen Entwicklung zur positiven Bestimmung unserer Aufgabe übergehen.

Erster Artikel.

Wesen und Bedeutung der Religion und speculativen Philosophie, und ihre geschichtliche Entwicklung, besonders seit Descartes.

Religion, das Höchste, was die Menschheit kennt und in ihrem Wesen begreift, das Tiefste, was sie in ihrem eignen Wesen umfaßt, die tiefste Wurzel alles höhern geistigen Lebens, in der auf Erden Früchte des Himmels hervorsprossen, in denen wir schon hier die Gemeinschaft Gottes genießen: — Religion,

die Quelle aller Cultur, Kunst, Wissenschaft und jeder höheren Gemeinschaft, in welcher der ganze Adel der menschlichen Natur, ihre göttliche Ebenbildlichkeit, besteht, in der wir mit Gott eins sind: — Religion ist das große Wort, das jeden in seinem tiefsten Wesen berührt und in tausend Anklängen durchzittert. Indem wir dieses Wort aussprechen, setzen wir das bestimmteste, uns in der tiefsten Wurzel durchgreifendste Verhältniß Gottes und der Welt, in denen wir leben, weben und sind, zu uns voraus. Alles, was wir in unserem innersten Selbst Höheres ahnden, fühlen, denken und schaffen, hat seinen letzten Grund in der Religion. Wie sie die Alles bestimmende Seele des Einzelnen ist, so ist sie auch die Seele der Welt. Das Leben der Völker, wie der Individuen, ist auf sie gebaut und in ihr beschlossen. Wie könnten wir auch etwas höheres aussprechen, als die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, das Einsseyn mit Gott! Und dieses ist es, was wir in diesem Worte aussprechen. Die Religion ist daher nicht Sache einzelner Stände, etwa der Theologen, sondern Sache des Menschen, der den Adel seiner höheren Natur und ihrer großen Bestimmung, der seine hohe Würde, seine Erhöhung vor Allen ihn umgebenden Geschöpfen nur ahndet und fühlt.

Alle Geschlechter und Völker aller Zeiten sind in ihrem bestimmten Entwickelungsgange, in dem sie die Idee der Menschheit realisiren, nur durch ihre Religion, was sie sind. Alles andere, was sie ohne sie und außer ihr sind, ist für ihr wahres Wesen etwas Gleichgültiges. Aus ihr sprossen alle höheren Freuden, in ihr tilgen wir jedes Leiden, sie ist der Anker jeder sichern Hoffnung in diesem und über dieses Erdenleben. Ohne sie hat das innere und äußere Leben keinen Halt, die Wissenschaft keine Wahrheit, die Kunst keine Schöpferkraft. Sie heilt die tiefsten Wunden des zerrissenen Ichs und gibt einen Frieden, von der die Welt keine Ahndung hat. Sie ist die Urquelle aller Wahrheit, aller Liebe, aller Schönheit, aller Seeligkeit. Jeder, so fern er ihr auch durch Zweifel und Unglaube zu stehen scheint, ist von ihr in seinem tiefsten Wesen

durchgriffen und beherrscht, und erfährt sie als Macht, welcher er nicht entfliehen kann. Die Geschichte des Einzelnen, so wie unseres ganzen Geschlechtes, ist in ihren tiefsten Wehen, in ihren herzzerreißendsten Erscheinungen hiervon Zeugniß. Daher ist es auch das höchste Interesse und tiefste Bedürfniß des denkenden Geistes, das, was ihn hält, trägt und durch und durch bestimmt, was seine Lebensmitte, sein Centrum ist, wovon alles Wohl und Wehe diesseits und jenseits ausgeht, zur wissenschaftlichen Erkenntniß zu bringen und sich über dasselbe zu verständigen. Daher war auch der erste und letzte Gegenstand aller Fragen, so lange denkende Geister sind: Gott, und sein Verhältniß zur Welt und zu uns, den Erstlingen seiner Söhne. Was unser Herz umfaßt, unsere Vernunft ahndet, worin die Höhen und Tiefen unseres Glaubens, unsere Hoffnung, wurzeln, worin die Liebe lebt und webt: das möchte der lichte Geist mit freiem und lichtem Bewußtseyn in sich und außer sich erkennen und so zur Versöhnung seines ganzen Wesens gelangen.

Wie der Mensch in der Religion unmittelbar mit Gott in Einheit ist, so soll er auch im Geiste, dem Spiegel Gottes, mit ihm dadurch in Einheit seyn, daß er den Urgeist erkennt und sich von ihm gewußt weiß, d. h. seine Einheit mit Gott soll eine frei erkannte seyn. Daß wir in ihm leben, weben und sind, und so seines Geschlechtes sind, bezeuget die Religion; daß wir uns mit ihm auf diese Weise eins wissen und uns als Geist seinem ganzen Wesen und seiner ganzen Bestimmung nach im Urgeiste begreifen: bezeuget die Wissenschaft der Religion.

Wir müssen indessen, indem wir hiermit zum Wesen und zur Bedeutung der Philosophie übergehen, sogleich einem herrschenden Vorurtheile begegnen. Es ist nämlich ein herrschendes, weit verbreitetes Vorurtheil, welches nicht genug bekämpft werden kann, daß die Wahrheit außer den philosophischen Systemen liege, in ihnen selbst sich aber nur die Ohnmacht des menschlichen Geistes offenbare, die hemmende und den Geist nieder-

drückende Schranke, welche die Geister von dem Thron der Wahrheit trennt, zu durchbrechen und ihre Versöhnung in ihr zu feiern.

Diese eben so irreligiöse als unphilosophische Ansicht der Sache ist noch aus einer nun bereits zur Vergangenheit gewordenen Zeit des Unglaubens an den Geist der Wahrheit und seiner Herrschaft in dem Reiche der Geister in die Gegenwart herübergetreten und findet unter dem großen Haufen noch eifrige Anhänger.

Aber so gewiß der Geist ist, so gewiß ist er auch nur, indem er in der Wahrheit ist. Selbst der an aller Realität der Wahrheit zweifelnde Scepticismus ist ein Moment der Wahrheit und wird gegen seinen Willen zu Zeugen für dieselbe.

Denn, indem er die Wahrheit aufheben will, setzt er sie in der That mittelbar. Das Bewußtsein wird eben nur durch sein bestimmtes, innerstes, wesentliches Verhältniß zur Wahrheit nach der Erforschung ihrer Höhen und Tiefen getrieben, und der Mensch findet in seinem innersten Selbst keine Ruhe und keinen Frieden, bevor er sich dieses Verhältniß zum lichten Bewußtsein des Geistes gebracht hat. Der Zweifel ist nur die Qual eines erschütterten und vermöge dieser Erschütterung aus seinem tiefsten Grunde gewichenen Bewußtseins; und die Qual des Zweifels ist nichts anders, als die Unruhe und Sehnsucht, die Grundbasis unseres Wesens wieder zu erlangen. Wie die Vernunft mehr den Menschen, als der Mensch die Vernunft hat, so hat ihn auch mehr die Wahrheit, als er dieselbe hat. Dieses ist aber das unverwerflichste Zeugniß unserer wesentlichen Einheit mit derselben.

Die Wahrheit, die der Gegenstand oder das Wesen der Philosophie ist, zeigt sich in einem Verlaufe, in einem Processe oder sie hat eine Geschichte. Hierin stellt sie ihr ewiges ungetheiltes Wesen auf zeitliche Weise dar in einem Werden. Der Mittelpunkt dieses Werdens ist der menschliche Geist. Das Reich der Wahrheit ist daher das Geisterreich, wie es sich in einem successiven Verlaufe in Raum und Zeit darstellt. Die

Geschichte der Philosophie ist daher das zeitliche Werden oder die Entwickelung der Wahrheit, um sich ihrer selbst bewußt zu werden. Die Philosophie ist die gewußte, sich selbst begreifende Wahrheit. So vereinigt sie als Resultat alle Erkenntniß, weil sie der Geist derselben ist. So ist sie kein bloßes abstraktes Schulwissen, sondern die wirklichste Wirklichkeit, die das Leben in seinen vielverschlungenen Fäden auffaßt, umfaßt und entwirrt, die Räthsel des Daseins lösen, den Schein vernichtet, den Zweifel überwindet, den Glauben über sich selbst und sein Wesen verständigt, die Entzweiung des Kopfes und Herzens versöhnt, das Leben im Zauber der wahren Realität darstellt, die überirdische Welt als die Wahrheit der Erscheinungswelt darthut. Sie verbreitet über alle Gebiete des Wissens Licht, Leben, Geist. Alle Formen der Wissenschaften und des Lebens sucht sie in ihrer wahren, ich möchte sagen, Urform zu begreifen. In allen Zweigen der Wissenschaft, in allen Formen des Lebens findet sie ihr eignes Wesen und erkennt sich überall als sich selbst. So hat die Philosophie auch das größte Material des Wissens in Bezug auf den Umfang zu umfassen. Nichts ist ihr gleichgültig, was das Leben, die Geschichte der Menschheit, der Völker bewegt. Wie sie in die Tiefe des menschlichen Geistes hinabsteigt und sich in sein Wesen versenkt, um ihn in der geheimsten Werkstätte seiner Thätigkeit zu erforschen, so steigt sie auch in alle Lebenssphären des Geistes, in das Geisterreich, um den Einen Geist in seinem Einen Wesen zu begreifen. Stünde der Mensch in einem äussern Verhältnisse zur Wahrheit, so würde er diese dahingestellt seyn lassen, sich von ihrer Erforschung lossagen, wenn die Resultate nicht zum gewünschten Ziele führen. Aber wir sehen gerade das Gegentheil. Je mehr der forschende Geist von einem Labyrinthe zum andern getrieben wird, ohne den lichten, befriedigenden Ausgang noch in der Ferne zu sehen; desto mehr concentrirt er sich in seine Tiefe, um das vielverworrene Abbild des äußern Lebens, der in sich selbst zerfallenen Wirklichkeit, in seinem Urbilde, der göttlichen Idee, die über aller Erscheinung schwebt und ihr zu Grunde liegt, zu begreifen.

Im Menschen selbst ist also Aller Lebensräthsel Lösung; aber nicht in seinem verworrenen, gebrochenen Dasein, sondern in seinem überzeitlichen, idealen Wesen, das dem erscheinenden Menschen zu Grunde liegt und sich nur in demselben in einem verschobenen Abbild darstellt.

Also nicht sowohl außer sich geht der denkende Geist, um die Wahrheit zu erstreben, sondern in Mitte der Erscheinungswelt bricht immer nur sein innerster Mensch hervor und sucht an ihr zum Verständniß über sich selbst zu kommen. Aber nicht die Außenwelt giebt ihm dieses Verständniß, sondern in ihm selbst liegt die Auflösung wie das Räthsel zumal. Wie könnte er auch zum Bewußtsein eines Räthsels kommen, wenn er sich nicht der Möglichkeit seiner Lösung in sich selbst, freilich durch höhere Vermittlung, bewußt wäre! Denn je tiefer der menschliche Geist in die gähnende Kluft des Widerspruchs hineinschaut, desto mehr nähert er sich auch der alle Widersprüche hervorrufenden und sie versöhnenden Wahrheit. Je mehr das Bedürfniß nach höherer Verständigung des Geistes über sein Wesen, über die Welt und über sein Verhältniß zu ihr und zu Gott in dem Menschen aufsteigt, und je mehr ihn sein innerer Drang in die Macht des Widerspruchs und der unvermittelten Gegensätze hineintreibt, desto mehr wird er sich der Macht der Wahrheit bewußt. Denn jene Dialektik, in die sich der Geist versetzt sieht, ist die Dialektik der Wahrheit selbst, die durch das Fegfeuer des Zweifels in das Empyreum einführt. Es ist einmal das Loos Alles Endlichen, auf der dornenvollen Bahn durch Schmerzen und Leiden in die Herrlichkeit einzugehen. Jene Geburtswehen Alles Lebens hat auch der Geist zu bestehen, und sein Kampf ist in dem Maaße größer, als er ihn mit vollem Bewußtsein übernimmt und auskämpft.

Der Mensch sieht sich als Mikrokosmos und Geist mit dem All und jedem Individuum in demselben in einen solchen wesentlichen Zusammenhange versetzt, sein Schicksal so an das Schicksal Aller Dinge geknüpft, daß die Lösung des Schicksals Aller Dinge auch nothwendig die Lösung seines eignen Schicksals ist.

In diesen geheimen Zusammenhang, der mit den zärtesten, feinsten Fäden in der Hand Gottes zusammenläuft und festgehalten wird, sucht er nun einzudringen, weil auch alle diese Fäden wieder in seinem Geiste und Herzen zusammenlaufen. Denn er ist Welt- und Gottesbild, und Gott hat, nach dem Ausdrucke eines Weisen, die Welt in des Menschen Herz gelegt. Darum hat auch der Mensch an seiner Person alle Stufen und Gebilde der Natur in ihren verschiedenen Abstufungen, vom Mineral- bis zur höchsten Stufe des Thierreiches. In ihm hat sich die ganze Natur auf verklärte Weise wiederholt, und er ist ihr Einheitspunkt und Schlußstein, oder, wie es gewöhnlich ausgedrückt wird, die Krone der Schöpfung. Wenn also der menschliche Geist die in der jetzigen Seinsweise getrennten Seiten, die Natur und den Geist, und zwar in Beziehung auf ihre wesentliche Einheit, zu erforschen bestrebt ist, so sucht er doch wohl die Lösung eines Räthsels, das er an sich am meisten, besonders an der abnormen Stellung seines Leibes, seiner Seele und seines Geistes hervortreten sieht. Aber in der unheilsvollen Zerreißung und feindseligen Widerstrebungen sieht er doch stets die Einheit und Wahrheit hindurchschlagen mit der unabweisbaren Anfoderung, daß dieser große Zwiespalt in ihm, der zugleich auch ein Welt- und Lebenszwiespalt ist, einmal seine Lösung erhalten solle und müsse, und daß dieses das Ziel und die Bestimmung des menschlichen Wesens und Lebens ist. Und er selbst fühlt in seinem tiefsten Wesen die Einheit selbst als versöhnende Mitte über dem Zwiespalt der Gegensätze liegen. Wenn sich also der menschliche Geist in die Tiefe der Natur versenkt, um in ihr den gleichsam stumm gewordenen Geist zu erforschen, seine Sprache zu belauern oder den Einen Geist, wie in dem Bewußtsein und Selbstbewußtsein, so auch hier in dem Bewußtlosen ist, kennen zu lernen, was treibt ihn hierzu anders, als die ihm dunkel oder klar hervortretende Einheit, die in ihm als Thatsache vorhanden ist. Und so wie er die Natur auf diese Weise erforscht und in ihr den Reflex des Geistes, zwar nur sehr trübe und verworren, aber doch in

wesentlicher Beziehung auf ihre Einheit sieht: eben so erkennt er auch in der andern Seite, in dem Geiste und seiner Geschichte, die Geschichte seines eignen Geistes, und erkennt in ihr sich wesentlich wieder. So sprechen Natur und Geschichte für die Wahrheit seines Bewußtseins, und der Mensch erkennt hier, wie dort, die Wahrheit, die sich in beiden, wenn auch nur gebrochen, doch wesentlich offenbaret. So wird nun das scheinbar äußere Leben in der Natur und in der Geschichte zu einem innern, weil sich der Geist darin selbst anschaut und wiederfindet. So besinnt sich der denkende Geist in der Natur und Geschichte nur auf sich selbst, und Alles Leiden und Thun ist ihm kein fremdes, sondern sein eigenes. Er sieht sich in den Proceß innigst verflochten und erkennt sich selbst als die veranlassende Ursache desselben.

Hieraus sehen wir nun, wie der menschliche Geist aus seinem eignen Wesen bestimmt ist, zu philosophiren. Es ist kein äußeres Bedürfniß, kein müßiges Thun, wie man von müßiger Speculation spricht, sondern der bestimmende Grund liegt tief in seiner innersten Natur.

Nicht diejenigen, welche aus Abgestumpftheit und Gleichgültigkeit gegen die höchsten Anfoderungen der eignen bessern Natur und des äußern Lebens die denkende Betrachtung über ihr eignes Wesen und seine Verhältnisse zu Gott und Welt entweder geradezu abweisen, oder ignoriren, oder zu Verräther der Wahrheit dadurch werden, daß sie dieselben als Sceptiker verhöhnen, — alle diese können hier nicht als Instanz gegen die obige Thatsache gelten. Ueberhaupt muß ein= für allemal bemerkt werden, daß dem Menschen in seinem eignen Wesen der Wiederhall liegen muß zu jeder Wahrheit. Hat er sich den Grundton seines Wesens durch eigne Schuld verstimmt, so mag nichts mehr vor ihm Geltung haben. Von Außen kann einmal nichts andemonstrirt werden. Alle äußern Reflexionen und Demonstrationen mit ihren Consequenzen scheitern, wenn das Organ, der Grundton der Wahrheit, nicht vorhanden oder verstimmt ist. Es hängt mit dem Erkennen der Wahrheit, mit

dem Verstande aufs innigste der Wille zusammen, so daß man von der Verkehrung des Verstandes auf die Verkehrung des menschlichen Willens schließen muß. Denn der concrete Willen ist die Persönlichkeit selbst. Hieraus geht der innigste Zusammenhang der Philosophie mit der Religion und Moral hervor.

Indem ich nun in die Entwickelung des philosophirenden Geistes einzugehen im Begriffe stehe, müssen wir unsern Blick eben so sehr in die Vergangenheit als Zukunft richten. Denn hinter uns liegt schon eine Welt der Geister als abgeschlossen und Vergangenheit. Und doch wirkt diese so sehr in der zukünftigen Gestaltung der Philosophie fort, daß von ihr am allerwenigsten abstrahirt werden kann. Das Leben ist etwas organisches, wo eins immer auf das andere hinweißt; eben so mit der Geschichte des Geistes dieses Lebens. Das Geisterreich ist ein Kreis, der die noch so fern durch Raum und Zeit liegenden Geister in sich versammelt und vereint. In ihm gehören sich Alle einander an und sind integrirende Theile, so sehr sie sich auch abzustoßen und in einen Widerspruch befangen scheinen. Man kann daher sagen: Wie jede Zeitperiode für sich ein abgeschlossenes Ganzes ist, eben so ist jede doch nur darum in sich abgeschlossen, um wieder in einen höhern Kreis der Entwickelung aufgenommen und in ihn eingeschlossen zu werden. So ist Alles Mittel und Zwecke zumal, so Alles ein qualitativ Anderes, und doch wieder in einer höhern Betrachtung Eins.

Ich will den Faden der Geschichte der Philosophie von seinem Ursprunge aufnehmen und ihn bis zu seinem Verlaufe in der neuern Zeit in allgemeiner Uebersicht fortführen.

Wir können hier im Allgemeinen drei Hauptmomente der Entwickelung unterscheiden: Die Entwickelung in der orientalischen, in der griechischen und römischen und in der christlichen Welt.

Der orientalische Geist repräsentirt die noch substantielle Einheit des menschlichen Geistes, wo die Philosophie noch Poesie und Religion ist. Es herrscht hier das göttliche, die substantielle Einheit, so entschieden vor und ist Alles in Allem, daß die Individualität in ihr zu Grunde geht. Das Unendliche ist Alles, das Endliche nichts, Schein. Mystik und Symbolik herrschen vor. Es ist gleichsam noch die Ureinheit der Menschheit, wo es noch zu gar keinem Unterschied des göttlichen und menschlichen kommen kann oder wo alles Endliche, Creatürliche immer in die substantielle Einheit versenkt und von ihr verschlungen und absorbirt wird. Das göttliche ist das Leben, das menschliche nur Scheinleben, keine Realität.

In der orientalischen Welt sind alle Probleme der Philosophie in den Vodergrund getreten und haben eine Lösung versucht. Alles liegt aber im überschwenglichen, unaussprechbaren Inhalte, der wegen seiner Fülle, Unendlichkeit und Schrankenloßigkeit zu keiner Form gelangen kann. Dieses stellt sich in den höchsten Gipfelpunkt des Orientalismus, in der irdischen Weltanschauung, am bezeichnetsten dar.

In der griechischen Welt dagegen geht das Unendliche fast ganz im Endlichen auf, die Form umfaßt ganz den Inhalt, ist ganz in ihr aufgegangen. Hier ist daher keine Sehnsucht möglich, weil die Entzweiung nicht zum Bewußtsein kommt. Hier herrschen der Mythus und die Mysterien. Die substantielle Einheit Gottes ist in endlicher Vielheit auseinandergegangen und stellt sich als solche dar. Dort ist Pantheismus, hier Polytheismus. Hier beginnt, nach der mythischen Zeit, wo Orpheus, Linos und Musäus die noch unentfaltete Einheit der Poesie und Philosophie repräsentiren das philosophische Zeitalter. Es wird mit der Natur begonnen, mit der Dialektik fortgefahren und in das ethische Gebiet übergegangen.

Die jonischen Physiker, die Eleaten und Pythagoräer enthalten die Grundelemente der nachherigen griechischen Philosophie. In Sokrates kommt der griechische Geist zu seiner Verklärung, und die in den jonischen Physikern, Eleaten und Pytha-

gordern zerstreut liegenden und getrennten Elementen des griechischen Geistes kommen zu ihrer Einheit und Wahrheit. Dieses geschieht in Platon und Aristoteles.

Nachdem die griechische Philosophie ihren Kreislauf vollendet, stirbt sie nun allmählig am Christenthume ab. Bis zum sechsten Jahrhundert vegetirt sie noch fort. Hier sucht sich nun das Christenthum seine eigne Philosophie aus seinem Inhalte zu schaffen. Aber es vermag es noch nicht. Es hält Inhalt und Form noch ganz äußerlich und läßt beide nebeneinander hergehen. Es sucht den christlichen Inhalt mit der heidnischen Form zu vereinigen. Die Philosophie ist Magd der Theologie, äußere, formelle Dialektik. So sinkt sie zur äußern Fertigkeit, zur Disputirkunst und Sophisterei herab. Dies ist die Zeit der Scholastik in ihrer Ausartung. Der Zwiespalt des formlosen Inhaltes und der inhaltslosen Form bringt den Streit der Realisten und Nominalisten hervor. Dem formellen, sophistischen Verstande tritt aber die Macht des substantiellen Lebens im Gefühl entgegen. Es treten die Scholastik und die Mystik mit einander in Kampf. Es verlangt aber das Christenthum seine eigne Form, seine eigne, aus seinem Inhalte mit innerer Nothwendigkeit hervorgehende Philosophie; die Philosophie will nicht mehr Magd, sondern frei seyn, sie will emancipirt seyn. Sie will keine äußerliche, sondern eine wesentliche Form seyn und aus dem Inhalt selbst resultiren.

Den Uebergang muß aber der Zweifel machen; er ist der große Durchgangspunkt zur Freiheit.

Den Uebergang zu der freien Wissenschaft macht Deskartes. Er begann, ohne alle Voraussetzung, außer seinem Ich oder Bewußtsein; die factische Thatsache, die unmittelbare That des Geistes, sein Bewußtsein, die Gewißheit seiner Wirklichkeit, ist der erste Grundsatz seiner Philosophie, cogito ergo sum ist sein Ausdruck. Zunächst war damit ein Dualismus geltend gemacht, der in dieser Bedeutung noch nicht in der Geschichte der Philosophie hervorgetreten war, weil er welthistorisch oder mit Bewußtsein hervortrat. Wissen und Sein waren zunächst in

die Abstraction gestellt, aber nicht, daß das Sein das Wissen, sondern mit der Folgerung, daß das Wissen das Seyn bestimme. **Cogito ergo sum.** Es war hiermit der erste Schritt eines Idealismus gethan, der erst in Fichte in seiner ganzen Consequenz und Vollendung hervortrat. Schon Malebranche gab der Sache die Wendung in folgendem Satze: Wir sehen alle Dinge in Gott. Hier ist der Uebergang vom subjectiven Ich zum objectiven eingeleitet. Nun war nur noch ein Schritt weiter zu thun, und Spinoza steht vor uns. Alle Dinge sind in Gott, und außer Gott ist nichts, ist sein Hauptaxiom. Alles, was ist, ist auf eine ewige und unbedingte Weise nur Ein unendliches Sein und Ein Wesen, in dem Alles endliche Sein und Leben nur als Modification, aber nicht in Wahrheit an und für sich, besteht. Gott ist ihm die unendliche Substanz, ihr kommen zwei Attribute zu: Das Denken und die Ausdehnung. Alles Andere sind nur Modi der unendlichen Substanz. Die unendliche Substanz und die endlichen Dinge sind aber völlig abstrakt gegen einander gestellt. Die erdrückende Nothwendigkeit überwältigt Alles. Freies Dasein hat keinen Boden, selbst in Gott ist die Freiheit von der Nothwendigkeit verschlungen. Wie der göttliche Verstand, das Denken, die ideelle Seite Gottes, und die Ausdehnung, die reale Seite, sich durchdringen, wie überhaupt das Unendliche Endliches schafft und in ihm ist: dieses große Weltproblem ist nicht gelößt, und es scheint in Spinoza auch kein Bedürfniß zu dieser Lösung. Wie er selbst von der göttlichen Substanz in mystischer und contemplativer Anschauung so ganz entzückt, von ihr überwältigt ist und in Gott aufgeht, daß ihn Novalis einen gotttrunkenen Menschen nennt: so ist Gott selbst in die Banden der Nothwendigkeit gefangen, gleichsam in sich selbst versunken oder versenkt, kann von sich selbst nicht los, so daß er sich mit freier Selbstthätigkeit erfaßte und ein Anderes, als er selbst ist, von sich frei und selbstständig, hervorbrächte — das heißt mit andern Worten, Gott ist ihm nur Substanz, nicht Subject, Geist. Dieses nun zu vollenden trat der unsterbliche Leibnitz,

einer der größten Männer aller Zeiten, auf, welcher in mancher Beziehung der neuesten Philosophie den Weg vorgezeichnet hat.

Es war bei Spinoza die große Schwierigkeit, die zu lösen eine der größten Aufgaben der Philosophie ist, zu überwinden, wie das Unendliche endlich werden könne. Er konnte das Räthsel nicht lösen, und nachdem Descartes die Einheit des Reellen und Ideellen ins menschliche Bewußtsein gelegt hatte, so ging Spinoza nur einen Schritt weiter und verlegte sie in Gott selbst. Denn das war eben die Alles entscheidende Frage, die man bei Descartes thun mußte: wie verhält sich das menschliche Bewußtsein, in dem das Reelle und Ideelle eins sind, zu Gott, dem Absoluten? Spinoza trat nun mit dem Satze hervor, wenn Gott nun das Unendliche ist, so kann er an nichts seine Grenze haben, das Endliche aber, als Selbstständiges, wäre eben eine Gränze, für Gott und wenn daher das Endliche ist, als Selbstständiges, so kann Gott nicht unendlich sein. Da dieses letzte aber mit Gottes Wesen unvereinbar ist, so muß das erste geläugnet werden. Die endlichen Dinge sind daher nicht selbstständige Einheiten oder freie Persönlichkeiten, sondern nur Bestimmtheiten der substanziellen Einheit, die sich nach ihren wesentlichen Attributen bald als Ideales, als Denken, bald als Reales, als Ausdehnung darstellen, oder die endlichen Dinge sind, nach Spinozas Ausdruck, Modi der göttlichen Substanz. Daher ist ihm die Welt nur die Erscheinungsform Gottes, in dem Sinn, daß alle Realität Gott und die endlichen Dinge nur Erscheinungsformen, Modi Gottes sind. So ist also in der That kein Endliches, sondern es ist nur in Wahrheit immer die unendliche Substanz. Das Endliche ist nur verschwindendes Moment, es ist Schein; es ist, damit es nicht ist, oder eben in der Substanz Gottes verschwinde. Gott ist daher die Welt selbst. Aber da die Welt als Inbegriff der endlichen Dingen, nur als Inbegriff ist, nicht die endlichen Dingen sind; so ist nicht die Welt, sondern Gott ist, die Welt ist nicht als Einzelheit, sondern als Allheit, diese ist aber nur Gott. Daher ist die Welt in Gott beständig aufgehoben.

Leibnitz suchte nun zu zeigen, wie das Besondere in dem Allgemeinen ist, oder wie sich die endliche Individualität zur allgemeinen Substanz verhält. Wenn er nun selbst den Zusammenhang zwischen Gott und Welt als einen realen und nicht als vermittelten annahm, so suchte er doch die Welt vor der völligen Verschlingung in der absoluten Substanz oder von der völligen Aufhebung in Gott zu retten, obwohl das Verhältniß Gottes zur Welt nach seiner Hypothese, oder wie man es auch nennen kann, nach seinem Postulate, auch das unwahre ist.

Leibnitzens Vermittelungstheorie des Spinozismus ist seine sogenannte Monadenlehre. Es war darum zu thun, daß die spinozische Substanz aus ihrer Bewegungsloßigkeit im Fluß, in Bewegung käme und der Mannigfaltigkeit, dem concreten Daseyn, dem Individuellen seine Rechte gesichert werde. — Währenddem nun ein Element von den vielfach in Bewegung gesetzten Elementen der neuen Entwickelung des Geistes, die aus Descartes als verschiedene Radien Eines Brennpunkts nach allen Seiten hinliefen und die Geister beschäftigten, währenddem ein Hauptmoment des Descartschen Systems sich durch Malebranche, Spinoza und Leibnitz zur vollen Ausbildung gestaltete; sehen wir andere von andern Geistern auf eigne Weise durchgebildet und abermals wieder auf Leibnitzen übergehen, und das Problem, das durch Loke, Berkeley und Hume in verschiedener Weise durchgegangen ist, zu einem höheren und sicheren Bewußtsein und auch zur theilweisen Lösung gelangen.

Descartes hob den in völlige Unklarheit und Verwirrung gekommenen, und am Ende jedes wahren Ausgangspunktes ermangelnden scholastischen Streit der Realisten und Nominalisten auf. Zunächst entwickelte er einen Dualismus. Aber dieser Dualismus war in ihm nur ausgesprochen, aber er selbst in seinen Elementen noch nicht entwickelt, vielweniger durchgebildet. Daher kam es, daß Descartes, sobald es zur Anwendung kam, eben so sehr auf der einen Seite fast in den Materalismus, Empirismus fiel, wie er auf der andern an den Idealismus kam.

Schon Geulinx hatte, um vermittelnd in das descartische System einzutreten, seinen Accasionalismus in einem sehr ausgeführten Systeme entwickelt, wonach der menschliche Wille nur die gelegentliche Ursache einer Bewegung und Regung unseres Körpers ist, die höhere, wahre und eigentliche aber nur Kraft und vermittelst der Begründung unserer Seele und unseres Leibes in Gott geschehen soll; und Malebranche macht von ihm einen Uebergang zu Spinoza, so wie er auf der andern Seite ebensosehr auf Berkeleys und Leibnitzens System hinleitet.

Wie sich nun die eine Seite des descart'schen Dualismus, durch Malebranche in Spinoza und Leibnitz entwickelte, so wurde die andere in England durch Loke, Berkeley und Hume entwickelt.

Wie Descartes geht auch Loke davon aus, alle Voraussetzungen und hergebrachten Vorstellungen bei Seite zu setzen, und ganz voraussetzungslos zu beginnen. Denn, sagt er, bevor wir wissenschaftliches Erkennen anstreben, muß erst ausgemacht seyn, Was und Wie wir zu erkennen vermögen. Daraus geht die nothwendige Foderung hervor, daß das Erkennen selbst in seinem inneren Processe oder Verkaufe erkannt werden müsse. Es muß das Bewußtsein selbst zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden. Hier bestreitet er vor allem die durch Descartes geltend gemachte und nach England gekommene Ansicht von den angebornen Ideen.

Der Dualismus hatte hier zum Ausgang den Empirismus, indem das Verhältniß des Bewußtseins oder des Subjectes zum Object, oder zur Außenwelt so vorgestellt wurde, daß das Bewußtsein von dem Object oder der Außenwelt bestimmt, afficirt würde, und auf diese Weise selbst entstehe. Aber ob dieses angenommene Verhältniß wahr seye, dieses wurde keiner weitern Untersuchung unterworfen. Es konnte aber auch dieses Verhältniß, ganz entgegengesetzt der lokischen Hypothese, vorgestellt werden, nämlich, daß Ich das Bestimmende, und die Außenwelt das Bestimmte seye, so daß das Bewußtsein in und durch sich selbst die Außenwelt setze.

Dieses ist nun der subjective Idealismus, der nun auch wirklich in Berkeley gegen Loke's Empirismus auftrat. Berkeley richtete vor allem seinen Hauptgesichtspunkt und seine Untersuchung auf die Erörterung desjenigen, was denn eigentlich ursprünglich dem Bewußtsein gegeben sey? und warf sogleich die Frage auf: was jene Voraussetzungen denn eigentlich bedeuten, die Seele werde von Außen afficirt, und was die sogenannten Außendingen seyen, die in der Seele nachgebildet würden. Es liegt in der Natur der menschlichen Seele oder des Bewußtseins, daß sie unter der Menge in ihren vorhandenen Vorstellungen einige als innerliche, andere als äußere erkennt und anerkennt. Aber die sich auf äußere Objecte beziehenden sind deshalb keine von Außen kommenden; denn die Außenwelt selbst ist zunächst ja nur eine Menge oder Anzahl von äußern Vorstellungen des Bewußtseins. Von dieser Unterscheidung des Innern und Aeußern kann sich das Bewußtsein auf keine Weise trennen. Diese Unterscheidung ist also eine durch das Bewußtsein oder Ich schlechthin nothwendige.

Hiernach wäre also das Ich, oder Bewußtsein, indem es diesem Dualismus nicht ausweichen kann, sondern immer voraussetzt und setzt, über den Gegensatz als die Einheit; denn in Ich fiele er zusammen, weil ihn das Bewußtsein nur als zwei Seiten seines eignen Wesens anschaut. Diese Thatsache steht vor Allem fest und ist der feste Punkt, von dem nothwendig auszugehen ist. Das Ich ist also die Einheit. Denn wenn auch mit Loke anzunehmen ist, daß die Vorstellungen die Erkenntnisse bedingen, daß alle Erkenntnisse von den Vorstellungen kommen, so liegt doch die Einheit von Vorstellungen in dem vorstellenden Subjecte selbst und hiemit wäre man von der gemeinschaftlichen Voraussetzung mit Loke auf das entgegengesetzte Prinzip gekommen.

Berkeley treibt seine Ansicht in umfassender und durchgreifender Anschauung durch. Er geht davon aus, daß das dem sinnlichen Dinge zu Grunde liegende Substrat in seinem Wesen nicht schlechthin der Natur des Vorstellens entgegengesetzt seyn könne, und daher selbst vorstellender, geistiger Natur seyn

müsse, und geht so weit fort bis zur Behauptung, daß das wahrhaft Substantielle und wahrhaft Seyende nur geistiges Wesen seyn könnte, und daß der Geist nur als schlechthin vorstellend gedacht werden müßte. Der Geist könne als das absolut Thätige, nicht an sich erkannt werden, weil die Vorstellung selbst, in dem der Geist vernommen wird, selbst Product des Geistes ist, und daher den Producenten nicht erreichen könne. Daher kann der Geist, wie jede Kraft, jedes Substantielle nur aus seiner Wirkung und also nur auf inadäquate Weise erkannt werden. Berkeley wird nur consequent auf Gott als den letzten Grund aller sinnlichen Vorstellungen geführt, durch den wir, wie er sagt, die Sinnenwelt schauen, der aber nichts Anderes ist, als die von uns vorgestellten göttlichen Ideen. Die Sinnenwelt ist daher nur in und für den Geist, weil sie eben nur Vorstellung ist. Es wäre daher ein Widerspruch, die Sinnenwelt auch an sich nicht vorgestellt existiren zu lassen. Die Vorstellungen selbst aber sind Producte Gottes, den wir in ihnen eigentlich nur allein erkennen in seinen Ideen und diese durch ihn. Berkeley setzt die Ansicht in ihrem Verhältnisse zur Außenwelt näher auseinander und wendet sie in einem weitern Kreise an und kommt in der That ganz zu einer Seite der Wahrheit, die nur tiefer und umfassender hervorgehoben, entwickelt und zum Mittelpunkte der Weltanschauung hätte gemacht werden müssen.

Aber seine Philosophie sollte nur Moment und Durchgangspunkt seyn, und daher alle die Beschränkungen der Zeit und der Stufe der Entwickelung, auf welcher damals der philosophische Geist stand, an sich tragen. Sie selbst begründet aber einen großen Fortschritt in der Entwicklung der Philosophie.

In Loke's Empirismus und Berkeley's Idealismus war der Scepticismus in einer ganz eigenthümlichen Gestalt enthalten. Es bedurfte nur eines großen, scharfsinnigen Geistes, um ihn daraus systematisch zu entwickeln.

Dieser trat nun abermals in dem Engländer David Hume hervor. Mit Loke geht er von der Voraussetzung aus, daß es keine angeborne Ideen gäben und daß alle Vorstellungen ent-

weder durch Eindrücke gegebene oder frei erzeugte Gedanken seyen. Jene sind für das Bewußtsein unwiderstehlich; es ist ihrer Macht dahingegeben und von ihnen bestimmt. Die frei erzeugten Gedanken sind Produkte des Geistes und werden auch als solche vom Bewußtsein angesehen. Eben deßhalb aber, weil sie mit Freiheit hervorgebracht sind, können sie nicht das Unmittelbare des Geistes seyn. Das Unmittelbare oder Gegebene sind nur die von der Sinnenwelt erhaltenen Impressionen. Das wissenschaftliche Erkennen oder die Philosophie besteht nur in einer eigenthümlichen Verknüpfung gegebener Vorstellungen zu neuen Ideen. Bei Thatsachen handelt es sich vor Allem um ein sicheres Princip, nach dem diese mit Gewißheit erkannt und begriffen werden können. Dieses ist nun das Gesetz der Causalität, wonach eine Reihe von Wirklichkeiten, die nicht alle gegeben sind, verbunden werden sollen. Es ist, mit Einem Worte, der angenommene Grundsatz, daß man vor- und rückwärts, d. h. von der Ursache auf die Wirkung und umgekehrt schließen könne.

Auf dieses Causalitätsgesetz ist nun der Hauptangriff Hume's gerichtet.

Von seiner oben angegebenen Voraussetzung, daß es keine angeborne Ideen gäben, und daß die Vorstellungen durch Impressionen der Außendinge hervorgebrachte Abbilder dieser seien, muß er zunächst auch das Causalitätsgesetz aus der Erfahrung entnommen ansehen. Eine solche in Gegenständen der Erfahrung liegender Causalnexus ist aber etwas durchaus unerweißliches und unbegreifliches; denn wir nehmen die Causalverbindung in der Erscheinung niemals wahr, sondern sehen vielmehr immer nur die Dinge und Begebenheiten neben- oder nacheinander und daher getrennt. Auch kann die Erfahrung uns durchaus keine Nothwendigkeit der Erkenntniß gewähren. Wir nehmen wahr in der Erscheinung, daß Begebenheiten aufeinanderfolgen; diese Wahrnehmung wiederholt sich und wird zur sicher wiederkehrenden Erfahrung, und so entsteht bei uns die feste Vorstellung, weil es sich oft so wiederholt, müsse es sich auch immer

so wiederholen. So entstehen die Begriffe von Ursache und Wirkung, wornach man auch ohne die Erfahrung von einem auf das andere schließen zu können, und daraus man denn ein Erkenntnißprincip über der Erfahrung für die Erfahrung zu haben glaubt. Aber wir täuschen uns; denn wir wissen nur von Zugleich- und Nebeneinandersein der Dinge, aber nichts von ihrer innern Einheit und ihrem innern Zusammenhange. Es ist nicht erweisbar, daß nicht das Gegentheil in der gewohnten Aufeinanderfolge der Dinge eintreten könne und werde, da es auch wirklich oft eintritt. Von diesen Principien aus bestreitet er die Anwendung jenes Princip der Causalität in der Philosophie, und sucht die Unhaltbarkeit der dogmatischen Beweisarten fürs Dasein Gottes, für die Welt, Schöpfung, Freiheit und Unsterblichkeit darzuthun. Wie kann, fragt er, von der Sinnenwelt auf einen höchsten Urheber geschlossen werden? Wissen wir denn, was die Sinnenwelt eigentlich seye, daß wir von ihr, als einer Wirkung irgend eines andern auf dessen Natur schließen zu können glauben? Was denken wir uns bei dem Begriffe: «Höchster Urheber? Schöpfer der Sinnenwelt?» Wir spielen mit Worten, bei denen uns der klare Begriff fehlt; weil wir die Sphäre der Erkenntbarkeit übersteigen. — Hierin sind wir nur in den Mittelpunkt seines Scepticismus geführt.

Hume wendet sich nun zu den, mit dem Begriffe von Ursache und Wirkung zusammenhängenden, Begriffen, als Kraft, Vermögen, und sucht sie sceptisch zu vernichten und zu zertrümmern. Er erklärt sie nicht bloß für Worte ohne Sinn und Bedeutung, wobei wir uns nur selbsttäuschend unsere Unwissenheit aller innern Gründe verbergen wollten, sondern sich auch selbst widersprechend. Eben so, wie er die auf das Causalitätsgesetz gebaute Erkenntniß als völlig grundlos darstellt, eben so sucht er auch die Erkenntniß des unmittelbaren Bewußtseins aufzuheben, weil auch hier die innere Bedeutung, die verborgene Beziehung unbekannt bliebe. Ueber den Zusammenhang des Bewußtseins zum Gegenstande weiß man nichts und kann

auch nichts wissen, weil dieser Zusammenhang über dem Horizonte unseres Geistes liegt. Und hier ruft Hume Berkeley's Ansicht für sich auf, nach der der Zusammenhang zwischen der Vorstellung und der Sache so vorgestellt wird, daß die Sache nie als solche erkannt werden könne, weil sie immer nur in Abbilder im Ich erkannt zu werden vermöchte, sich also nicht an sich darstelle und daher auch nicht erkennbar seye. Ueberhaupt hatte Hume seine Therarie nur als eine consequente Durchführung des Berkeley'schen Systems angesehen.

Wir sehen nun, wie das Lokische System sich in, ihm entgegengesetzte, Systeme aus und weiter gebildet hat, wie es ganz sich entgegengesetzte Systeme hervorgerufen, den Idealismus und den Scepticismus und dadurch auf eine umfässendere philosophische Epoche vorbereitet hat, wo alle diese Probleme aufs neue untersucht und zu lösen versucht wurden. Diese Epoche wurde durch noch andere Erscheinungen des philosophischen Geistes, die wir noch betrachten müssen, vorbereitet.

Wir haben schon früher gesehen, wie sich der Faden der philosophischen Entwickelung der neuern Zeit von ihrem Gründer, Descartes, durch Malebranche und Spinoza hindurchgezogen hat und zu Leibnitz übergegangen ist. Eben so geht derselbe Faden der Entwickelung, der von demselben Descartes aus Frankreich nach England übergegangen ist und sich in Loke, Berkeley und Hume entwickelt hat, abermals auf Leibnitz theilweise über. So sehen wir uns nun denn abermals auf Leibnitz, als den nächsten Ausgangspunkt der gedachten englischen Philosophen, geführt.

Leibnitz läßt vor allem gegen Loke's Ansichten über die Ideen die richtige Ansicht vorausgehen, daß die Frage nach dem Ursprung der allgemeinen Ideen nicht vor der metaphysischen Untersuchung so, daß man durch ihre Lösung erst ein System der Philosophie begründen wollte, geschehen könnte, sondern daß diese Frage selbst eben erst bedeutender metaphysischen Untersuchung erfoderte und daß überhaupt die ganze Lehre

vom Erkennen (als eine bloß formale philosophische Thätigkeit), als ein Theil der allgemeinen Aufgabe der Philosophie nur als Resultat oder doch nur aus dem ganzen Zusammenhang eines philosophischen Systems hervorgehen könnte. Seine wirkliche Widerlegung ist im Ganzen trefflich durchgeführt.

Das so großartig und seinem Wesen und Inhalte nach so bedeutungsvolle System Leibnitzens erhielt einen sehr rüstigen Bearbeiter an Wolf, einem Manne von vielem analytischen Scharfsinne und äußerlich- oder formell-systematischen Geiste. Sein System, das unter dem Namen Leibnitzisch-Wolfischen Philosophie eine große Ausbreitung in Deutschland erlangt und lange die Weise des Philosophirens bestimmt hat, kann indessen kein Fortschritt oder keine Entwickelung und kein Weiterbilden des Leibnitzischen Geistes, sondern muß ein Rückschritt desselben genannt werden. Wolf fehlte gerade ganz der geniale Tiefsinn und die kühne ideale Anschauung, die wir bei Leibnitz treffen. Und da ihm hiemit das Organ für die tiefste Seite Leibnitzens System fehlte, so geschah es, daß er bei seinem analytischen Scharfsinne und systematischen Streben ein formelles äußeres Gerüste an den kolossalen Geist Leibnitz anlegte, und ihn durch dasselbe erdrückte. So hatte er die Theile durch seine mathematisch-demonstrative Methode in der Hand, fehlte leider nur das geistige Band. Er hatte das Leibnitzische System nur verseuchtigt. Die tiefe, eigentlich speculative Seite der Leibnitzischen Philosophie ward fallen gelassen, weil sie Wolf nicht verstand, und dagegen die, welche dem gemeinen Menschensinne am nächsten lag, dahin herabgezogen und in eine mathematisch-demonstrative Schulform gebracht. Seine Methode war, nach vorausgesetzten, angenommenen Categorien oder Denkbestimmungen zu raisonniren. Sein System ist daher der entwickelte Dogmatismus. Er sollte alles Mögliche und Wirkliche beweisen, was man nach solcher Methode auch wohl kann.

Er theilte die ganze Philosophie in die theoretische und praktische. Die erste umfaßt das vernunftgemäße Wissen,

das zweite das vernunftgemäße Handlen. Die theoretische Philosophie enthält die Ontologie, Psychologie, Cosmologie und natürliche Theologie. Die praktische enthält die Sittenlehre und die Lehre vom bürgerlichen Gemeinleben (Politik), worin das Natur- und Völkerrecht begriffen war. Sein Begriff der Philosophie ist folgender: Philosophie ist die Wissenschaft Alles Wirklichen und Möglichen, Wie und Warum es möglich ist und geschieht. **Scientia earum, quae sunt, vel fiunt, quorumque ratio reddi potest.**

Das Fundament aller Vernunfterkenntniß ist ihm der Satz des Widerspruchs, aus dem alle übrigen metaphysischen Grundsätze abgeleitet werden können. Vor Allem aber der Satz des zureichenden Grundes. Seine Metaphysik beschäftigt sich hauptsächlich, den Begriff der Einfachheit und Zusammengesetztheit, der Substanz oder Kraft, Möglichkeit und Wirklichkeit, Beharren und Wechsel zu entwicklen. In seiner Psychologie stellt er den Begriff Seele also auf: Das Wesen in uns, welches sich seiner selbst und Anderer Dinge außer sich bewußt ist, heißt Seele. Ihr Dasein ist für jeden Wissenden als solchem unmittelbar gewiß.

Die erste Thätigkeit der Seele ist die Vorstellung, welche, mit Bewußtsein verbunden, zur Erkenntniß wird. Die Verbindung der Vorstellung mit dem Bewußtsein heißt denken. Als Quellen der Vorstellungen werden der Verstand und die Vernunft, die Sinnen und die Phantasie angegeben. Der Verstand ist die Quelle der klaren und deutlichen Vorstellungen, dessen höhere Potenz die Vernunft, als Schlußvermögen, ist, welches den allgemeinen Zusammenhang der Wahrheiten darthut; die Quelle der unklaren, dunklen, verworrenen Vorstellungen sind die Sinne und Phantasie. — Seine Kosmologie beruht ganz auf mechanischen Ansichten. So sagt er: Die Veränderung der Welt sind bedingt durch die Beschaffenheit ihrer Zusammensetzung, nach den Gesetzen der Bewegung, also durch ihren Mechanismus. Die Welt läßt sich daher mit einem Uhrwerke oder Mechanismus vergleichen, daher ist kein Zufall möglich.

Indessen ist diese Nothwendigkeit nur eine hypothetische; denn die Welt hätte auch anders sein können, als sie ist, da noch vielerlei andere Verknüpfungen der Dinge möglich sind. In der natürlichen Theologie lehrt Wolf: Die Welt und die Seele des Menschen müssen einen zureichenden Grund haben; beide haben aber keinen in sich selbst, weil sie nicht von sich selbst sind und sein können. Dieser zureichende Grund beider muß daher außer ihnen in einem Wesen liegen, das zu seiner Existenz keines andern Grundes, außer seiner eignen Wesenheit, bedarf. Dieses Wesen ist Gott. Er ist einfach, unveränderlich und einzig, ewig, unermeßlich und absolut selbstständig, von sich selbst und von Allem außer ihm unabhängig. Alles ist durch ihn geschaffen, und zwar nicht mit Naturnothwendigkeit, sondern durch Vernunft und Willen. Er schuf, als das allervollkommenste, allgütige und allweise Wesen, unter allen möglichsten Welten die beste. Gott verhält sich nicht zur Welt, wie die Seele zum Leib; er ist nicht Weltseele. Denn Gott erkennt Alles durch sich selbst, nicht durch Vermittelung des Leibes, wie die Seele. Gott ist der reinste von jedem Körper unabhängige Geist. Sein Verstand ist die Quelle aller Wesen, darinnen alle Dinge von Ewigkeit her ihrer Möglichkeit und ihrem Begriffe nach enthalten sind. —

So haben wir nun die Hauptmomente des philosophirenden Geistes, die sich aus dem Descart'schen Dualismus auf die verschiedenste, sich entgegengesetzte und widersprechendste Weise entwickelt haben, in den bisherigen kennen gelernt und uns hiermit den Weg zu dem Kantischen Systeme gebahnt.

Kants großem, durchdringenden Verstande war es vorbehalten, eine durchgreifende Reform in der Philosophie vorzunehmen, und die verschiednen Fäden der philosophischen Entwickelung in sich aufzunehmen und sie zu einem Ganzen zu verweben. Schon seit Descartes hatte sich das Streben des philosophirenden Geistes bald auf die Erforschung des menschlichen Erkenntnißvermögens, bald auf die Erforschung des Seins

mit großer Thätigkeit gewendet. Systeme waren auf Systeme gefolgt, die, sich in Einem Problem bewegend, auf die verschiedensten, sich selbst einander aufhebenden Resultaten gelangten. Wie sie aber sich unter einander aufhoben, so dienten sie doch wiederum ebenso zur Bestätigung Einer Wahrheit, die sich in ihnen entwickelte und in einem höhern Bewußtsein aufgenommen und ausgesprochen wurde. In diesem höhern philosophischen Bewußtsein sind sie auch nicht einander aufhebend, sondern sich einander foderdende und ergänzende Momente der Wahrheit.

Kant nahm indessen den Proceß der philosophischen Entwickelung von Descartes nur in einem seiner Hauptmomenten in sich auf, und ließ das andere fast ganz liegen. Wissen und Sein waren die beiden Momente des Descart'schen Dualismus.

Die Theorie der Erkenntniß entwickelte sich in England durch Loke, Berkeley und Hume nach den verschiedenen, sich widersprechenden Resultaten. Hier nun knüpfte Kant an; er wollte einerseits den Lokeschen Empirismus, den Berkeley'schen Idealismus und den Hume'schen Scepticismus vereinigen, und anderseits eben dadurch zugleich auch den Dogmatismus versöhnen. Wir wollen nun sehen, wie Kant seine Aufgabe löset.

Die Einleitung seines Hauptwerkes, der Kritik der reineren Vernunft, beschäftigt sich mit der Untersuchung von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniß. Hier geht er davon aus, alle Erkenntnisse fangen mit der Erfahrung an und keine Erkenntniß geht der Zeit nach in uns vor der Erfahrung vorher: deshalb entspringen doch nicht alle Erkenntnisse aus der Erfahrung. Denn es ist möglich, daß unser Erkenntnißvermögen durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt, zu dem durch die Erfahrung Gegebenen etwas hinzuthut, und daß wir beides erst später unterscheiden. Es ist nun die Frage, ob es eine von der Erfahrung unabhängige Erkenntniß gäbe. Diese nennt Kant die Erkenntniß **a priori**, die von der, welche ihre Quelle in der Erfahrung, oder **a posteriori** hat und empirische heißt, unterschieden wird.

Erkenntnisse **a priori** sind also solche, die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig sind, und Erkenntnisse **a posteriori**, oder empirische Erkenntnisse sind solche, die uns in der Erfahrung gegeben sind. Von den Erkenntnissen **a priori** heißen diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist, z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache.

Es ist gewiß, daß wir im Besitze gewisser Erkenntnisse **a priori** sind. Der Begriff von Erkenntnissen **a priori** ist, daß sie mit einer Nothwendigkeit gedacht werden müßten, die gar keine Ausnahme als möglich verstattet. Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also die sichersten Kennzeichen der apriorischen Erkenntnisse. Hierauf sucht Kant darzuthun, daß die Philosophie einer Wissenschaft bedarf, welche die Möglichkeit, die Pricipen und den Umfang aller Erkenntniß **a priori** bestimmt und geht dann zum Unterschiede zwischen analytischer und synthetischer Urtheile über, die er Seite 10 näher bestimmt.

Die allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft ist ihm nun in der Frage enthalten: wie sind synthetische Urtheile **a priori** möglich. Hierauf wird die Idee und Eintheilung der Kritik der reinen Vernunft dargelegt. Er spricht ihre Aufgabe im Allgemeinen dahin aus, daß sie als eine bloße Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Gränzen auch deshalb nur als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft anzusehen seye, und daß sie mithin kein Doktrin, sondern eben nur Kritik der reinen Vernunft heissen müsse. Ihr Nutzen sei für die Spekulation nur negativ, nicht zur Erweiterung, sondern Läuterung unserer Vernunft. Alsdann bestimmt Kant den Begriff trancendental also:

Alle Erkenntniß nenne ich transcendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese **a priori** möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transcendental-Philosophie heißen. Diese setzt aber viel voraus, daß sie für den Anfang nicht gegeben werden kann. Es ist in der Kritik der reinen Vernunft nur darum zu thun,

die Principen der Synthesis a priori in ihrem ganzen Umfange einzusehen und sie verhält sich zur Transcendentalphilosophie so, daß diese die Idee einer Wissenschaft ist, wozu die Kritik den ganzen Plan architektonisch, das heißt, aus Principen, entwerfen soll, mit vollständiger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit alle Stücke, die dieses Gebäude ausmachen. Was zur Kritik der reinen Vernunft gehört, wird näher angegeben.

Kant theilt nun seine Kritik der reinen Vernunft in zwei Haupttheile:

1) in die Elementarlehre;

2) in die Methodenlehre der reinen Vernunft.

Die Elementarlehre zerfällt wieder nach den zwei Stämmen der menschlichen Erkenntniß, der Sinnlichkeit und des Verstandes in zwei Haupttheile:

1) in transcendental=Sinnenlehre, oder Aesthetik und

2) in die transcendentale Logik:

Die Sinnlichkeit und der Verstand, welche vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, uns jedoch unbekannten Wurzel entspringen, unterscheiden sich so, daß uns durch die Sinnlichkeit Gegenstände gegeben und durch den Verstand aber gedacht werden. Die transcendentale Sinnenlehre ist die Wissenschaft von den Vorstellungen a priori, welche die Sinnlichkeit enthält, als Bedingungen, unter denen uns Gegenstände gegeben werden.

Die transcendentale Logik ist die Wissenschaft der Begriffe, die sich bloß als Handlungen des reinen Denkens apriori auf die Gegenstände beziehen oder sie ist die Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkenntniß, durch welche wir Gegenstände völlig a priori denken. Die transcentale Logik zerfällt in die transcendentale Analystik und Dialektik; in wie fern sie entweder die Elementen der reinen Verstandeserkenntniß und die Prinzipien, ohne die nirgends ein Gegenstand gedacht werden kann, aufstellt oder in wiefern sie den dialektischen Schein aufdeckt.

Werfen wir einen Blick auf das ganze Kantische System, dessen nähere Entwickelung wir hier nicht geben können, so

müssen wir schon gleich vornherein bei der Eintheilung der Kritik der reinen Vernunft auf eine Bemerkung Kants unsere Aufmerksamkeit richten. Er sagt dort, daß die Kritik der reinen Vernunft sich zur Transcendentalphilosophie, wie die Propädeutik zum Systeme der reinen Vernunft verhalte. Die Kritik der reinen Vernunft wäre nicht Doktrin, sondern eben nur Kritik der reinen Vernunft, und ihr Nutzen wäre für die Speculation bloß negativ, das heißt zur Erläuterung, nicht zur Erweiterung unserer Vernunft. Die Transcendentalphilosophie sollte das eigentliche System der Wissenschaft oder reinen Vernunft sein. Kant wird sich aber zum großen Nachtheile seines Systems selbst untreu, da er wirklich die Kritik der reinen Vernunft zur Transcendentalphilosophie selbst macht, also sie nicht bloße Propädeutik, vorläufige psychologische Analyse der menschlichen Erkenntniß sein läßt, die über sich auf die Metaphysik hinausweißt. Er macht vielmehr die Kritik oder Propädeutik zur Metaphysik oder Transcendentalphilosophie selbst und behauptet hiermit, der Vernunft für alle Zeiten ihre Gränze gesteckt zu haben. Wenn er daher in Bezug auf andere Systeme von der Anmaßung der Vernunft spricht, die ihre Gränze überschreite; so ist doch wohl dieses noch ein weit größere, der Vernunft für alle Zeiten durch eine Propädeutik, die nicht einmal Transcendentalphilosophie oder Metaphysik ist, die Gränze zu stecken. Muß man nicht vielmehr behaupten, daß man erst dann eine Kritik der reinen Vernunft unternehmen und ihre Gränzen für alle Zeiten feststellen könnte, wenn man sie selbst nach ihrem ganzen Wesen zuvor durch die Metaphysik erkannt hätte? Aber von der wirklichen Metaphysik, ehe man das Wesen der Vernunft durch die Transcendentalphilosophie erkannt hat, schon der Vernunft und Metaphysik für alle Zeiten die Gränze zu bezeichnen, scheint über alle philosophische Anmaßungen hinauszugehen. Ueberhaupt kann keine Kritik Geltung haben, die vor der metaphysischen Untersuchung über das Wesen vorgenommen wird. Diese Kritik muß vielmehr das Resultat, oder Ergebniß der ganzen Philosophie sein, und darf ihr also nicht vorausgehen, sondern muß erst durch sie bedingt sein.

Sehen wir nun aber von dieser unbestreitbaren Einwendung ab, und auf die Art und Weise hin, wie Kant seine Kritik der reinen Vernunft durchführt. Es ließe sich vor Allem fragen: Ist denn die Grenze, welche Kant der reinen Vernunft für alle Zeiten stecken will, eine objective, durch das Wesen unseres Erkenntnißvermögen überhaupt bedingte, oder eine durch Kant willkührlich angenommene?

Fassen wir seine Unterscheidung der Erkenntniß **a priori** und **a posteriori** ins Auge, so können wir uns nicht verhehlen, daß die Stellung beider die unnatürlichste, der geist- und lebensvollen Wirklichkeit widersprechende ist. Nicht der Unterschied zwischen beiden Erkenntnißweisen überhaupt soll hier in Abrede gestellt werden, welche einer tiefen metaphysischen Erörterung bedarf, sondern das Verhältniß beider, wie es von Kant aufgefaßt ist. Enthält es nicht schon einen innern Widerspruch, auf der einen Seite zu behaupten, Erkenntnisse **a priori** seyen diejenigen, die aller Erfahrung vorausgiengen, und sie erst möglich machten, und auf der andern Seite wieder zu behaupten, die Begriffe **a priori**, welche die Erfahrungen bedingen oder möglich machen sollen, seyen ohne die, durch sinnliche Erscheinung bedingte, Erfahrung völlig leer? Giebt es denn überhaupt eine Form ohne Inhalt? Oder ist nicht eine solche Form eine bloße Abstraction ohne alle Wahrheit und Wirklichkeit? Betrachten wir zuerst die reine Anschauung, wie sie in der transcendentalen Aesthetik dargestellt ist. Der Raum und die Zeit sind Anschauungsformen **a priori**, sie haben aber keine objective Realität, d. h. sie sind nicht die Formen der Gegenstände der Erfahrung selbst, sondern nur in uns, in unserer Vorstellung, nur die Formen unserer Sinnlichkeit, und außer unserer Vorstellung sind sie nichts. Hiermit haben wir schon den subjectiven Idealismus ausgesprochen, und Kant selbst nimmt keinen Anstand, sein System transcendentalen Idealismus zu nennen. Zwar läßt Kant die Außenwelt wirklich existiren, außer dem Ich bestehen, und behauptet sogar, daß sie die unerläßliche Bedingung unserer Erkennt-

nisse seie, weil die reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes **a priori** nur durch sie ihren Inhalt erhielten, und an sich völlig leer seien. Aber er behauptet auch, daß wir das Wesen der Dinge, das Ding an sich, nicht zu erkennen im Stande wären, und daß wir also nur die Dinge zu erkennen vermöchten, wie sie uns erscheinen. So ist die Gültigkeit der Erscheinungen abhängig von den reinen Formen unserer Erkenntniß **a priori** und durch sie bedingt und bestimmt. Sie sind das bestimmende, die Erscheinung nur das g e g e b e n e. Kant sagt, der Verstand ohne die Erfahrung ist leer, die Erfahrung ohne den Verstand blind. Aber hier ist gerade der zu lösende Knoten, den Kant aber nicht gelößt, sondern geradezu zerhauen hat. Denn wenn der Verstand das Auge der Erfahrung ist, so müssen wir sagen: wie das Auge nichts sieht ohne Gegenstand, eben so wenig kann der Verstand erkennen ohne Erfahrung. Und doch behauptet Kant eine reine Erkenntniß **a priori** unabhängig von aller Erfahrung! So hat er sich eine unnatürliche, nicht nur dem Geiste und Leben, sondern auch sich selbst völlig widersprechende, Abstraktion von vorn herein gemacht, durch die ihm zugleich jede wahre Lösung des eigentlichen Problemes unmöglich werden mußte. Durch Setzung einer falschen Grenze hat er sich den Weg zur Bestimmung jeder wahren auf immer versperrt. So ist er schon am Hauptmoment der Lösung der philosophischen Aufgabe, die durch Descartes der Philosophie unausweichbar gestellt worden war: nämlich, wie sich die sogenannten angebornen Ideen zu der wirklichen Welt verhalten, gänzlich gescheitert. Es war dieses Problem kein anderes, als den Dualismus zu versöhnen, der sich in Descartes mit einer zuvor noch nie bekannten Bedeutung hervorgethan, und dessen Lösungsversuche in England den Empirismus, Idealismus und Scepticismus erzeugt hatte, wie er in Deutschland den Realismus, Idealismus und Dogmatismus hervorgerufen hatte. Unstreitig hatte Leibnitz das Meiste zu seiner Vermittlung beigetragen, aber seine Systeme ward nicht in seiner ganzen Bedeutung erkannt und blieb ohne positiven fortschreitenden Einfluß auf die philoso-

phische Entwickelung bis auf Schelling. Kant, der sich die Aufgabe gesetzt hatte, den Lokischen Empirismus, Berkeley'schen Idealismus, Hume'schen Scepticismus und Wolfischen Dogmatismus zu versöhnen, Kant gab dem Dualismus eine Wendung, die zu hart war, als daß er nicht hätte brechen und in eine ganz neue Gestaltung der Sache umschlagen sollen. Und das ist der große Fortschritt, welchen die Philosophie durch das Kantische System auf der einen Seite gemacht hat. Der Idealismus und Realismus traten nun in einer ganz andern Bedeutung auf und führten die philosophische Entwickelung in schneller Aufeinanderfolge an ein ungeheures Resultat in Fichte und Schelling. Es ist indessen bei all diesen nicht schwer nachzuweisen, wie Kants System keines der oben gedachten, durch den Dualismus des Descartes entstandenen, Systeme befriedigend widerlegte, und es ist leicht, zu zeigen, wie er selbst nicht nur in ihre Klippen wieder hineinfiel, sondern sich selbst neue schuf.

Der Kantische Begriff von der Erkenntniß **a priori** und **a posteriori** ist der Grundirrthum seines ganzen Systemes. Denken wir uns die Sache in ganz einfachem Zusammenhang, so ist es eben das menschliche Bewußtsein in dem die Erkenntniß **a priori** sein muß. Das Bewußtsein ist aber ein Wissen eines b e s t i m m t e n Seins, und hat mithin als Bewußtsein einen b e s t i m m t e n I n h a l t, kann mithin keine l e e r e Form der Anschauung und des Begriffes enthalten. Diese leere Form ist daher selbst nur eine Abstraction, die der wesenlose Verstand sich macht. Er setzt daher den concretesten Inhalt voraus und zieht nur eine Form von ihm ab und giebt ihr diese Bedeutung. Das Allgemeine ist nur concret Allgemeines durch das Besondere und Einzelne, und dieses hat das Allgemeine an sich selbst, nicht ausser sich, es muß dieses Allgemeine oder seinen Begriff sich selbst entwickeln und zu Bewußtsein bringen. So setzt eins das andere voraus. Schon Leibnitz ist in seiner Polemik gegen Lokes Empirismus dem Irrthum Kants trefflich entgegengetreten und hat die Wahrheit der Sache gegen ihn geltend gemacht.

Leibnitz zeigt sehr treffend das wahre Verhältniß zwischen sinnlichen und rationalen Erkennern, wodurch die ganze Unwahrheit der Kantischen Stellung des Verhältnisses der Erscheinung nnd des Dinges an sich schon klar nachgewiesen ist. Alles Bewußtsein, sagt er, ist ein reales. Denn dadurch ist es überhaupt Wissendes, daß es einen Inhalt hat, das heißt, Bewußtsein der Realität ist. Aber es kann denselben adäquat und inadäquat bewußt werden und dieses allein begründet einen innern Gegensatz im Wissen, nämlich zwischen Wahrnehmung und Verstand, womit auf das engste der Gegensatz zwischen Phänomenon und Houmenon zusammenhängt.

Betrachten wir das Kantische System von einer andern Seite. Das ganze theoretische Feld der Erkenntniß schränkt Kant bloß auf die Sinnenwelt ein, und das die Sinnenwelt Erkennende ist der bloße Verstand, und zwar in seiner bloß logischen Thätigkeit. Und selbst die Vernunft ist nichts anders als ein potenzirter Verstand. Von einer metaphysischen, wesenhaften und wesentlichen Erkenntniß kann bei ihm schon deswegen keine Rede sein, weil nach ihm das Wesen der Dinge nie erkannt werden kann. So ist denn seine ganze Erkenntnißweise eine bloß logische, keine metaphysische. Hiernach ist aber mit der Metaphysik das ganze Gebiet der Philosophie auf einmal hinweggeschwunden und aus einem wirklichen in ein problematisches verwandelt. Gerade die höchsten Ideen und das eigentliche Fundament der ganzen Philosophie ist aus dem Gebiete der Erkenntniß hinausgewiesen und wie es der Vorderthür hinausgewiesen ist, so wird es der Hinderthür durch die practische Vernunft wieder hereingelassen. Nachdem nämlich Kant nachgewiesen, daß die übersinnlichen Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, als in einem transcendenten, über den Erkenntnißkreis der Vernunft hinausliegenden Gebiete lägen und also mit einem trostlosen Resultat seine Kritik der reinen Vernunft schließt, so beginnt er seine Kritik der praktischen Vernunft also: Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Ge-

setz bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen selbst der speculativen Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität, das heißt, die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist. Seite 4 — 5.

So sucht also Kant durch das Sittengesetz in uns den Ideen von Gott und Unsterblichkeit auf diese Weise Halt zu verschaffen, indem er nachweißt, daß sie durch dasselbe postulirt werden müßten.

Nach Allem diesem müssen wir bemerken. 1) Es hätte wohl Kants Hauptfrage nicht die sein sollen: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? sondern vielmehr: was vermögen wir überhaupt zu erkennen? Daran hätte sich 2) die Frage anschließen müssen, was ist das gesammte Gebiet der Erfahrung? wobei er sich hätte überzeugen müssen, daß es ebenso sehr eine übersinnliche als sinnliche Erfahrung gibt, 3) und daß diese übersinnliche Erfahrung an Gewißheit der sinnlichen so wenig nachstehe, daß vielmehr die sinnliche auf jener übersinnlichen beruht und in ihr ihre Wahrheit und Gewißheit hat.

4) Daraus wäre der Widerspruch zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft aufgehoben gewesen und die Metaphysik hätte in ihre Rechte eintreten können. 5) Es hätte sich ferner bei der richtigen Ansicht der Erfahrung ergeben, daß die Trennung von Wesen und Erscheinung in der Kantischen Weise, wonach das Wesen das nicht in die Erscheinung tretende und daher unerkennbare Ding an sich ist, auf einer ganz falschen Abstraction beruhe, die ihren Grund weder in den Dingen noch in uns hat. 6) Es war alsdann die Hauptfrage tiefer und umfassender zu beantworten, wie sich die Erfahrung überhaupt zum menschlichen Verstand verhalte.

Kant hatte die Möglichkeit der Erfahrung nur auf das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung eingeschränkt, und jede über-

sinnliche Erkenntniß als transcendent für unmöglich erklärt; und sie nur zur Realisirung des Sittengesetzes postulirt. Selbst die Stellung, welche er der Vernunft zum Verstande angewiesen hatte, war von der Art, daß die Vernunft nur ein potenzirter Verstand ist, obschon er eine wesentliche Verschiedenheit beider behauptet. Diesem trostlosen Ausgang der Kantischen Philosophie mußte sich der ganze innere Mensch um so mehr widersetzen, als die höchsten Anfoderungen dieses innern Menschen, die mit seinem wahren Wesen eins und unzertrennlich sind, geradezu aus dem theoretischen Gebiete ab- und ausgewiesen sind, und die übersinnlichen Ideen nur als Postulate der praktischen Vernunft noch Bedeutung haben. Nicht bloß die speculative Vernunft, sondern auch das religiöse Gemüth waren dadurch in ihrem tiefsten Wesen angegriffen und verletzt, und es mußte sich die ganze Stärke des menschlichen Herzens einem solchen kritischen Verstande widersetzen und seine Rechte geltend machen. Die substanzielle Vernunft mußte gegen den blos formellen Verstand mit ihrem ganzen Inhalt treten und ihn in seiner ganzen Bedeutung gegen denselben geltend machen. Es sollte nicht ein regulativer, sondern ein constitutiver Gebrauch der Vernunftideen statuirt und die übersinnlichen Ideen constitutive Macht und Geltung haben. Dieses geschah nun durch Friedrich Heinrich Jacobi. Es war der ganze Kern, die ganze Fülle seines vielbewegten, tiefen Gemüthes, welches sich der Kantischen Philosophie mit seiner ganzen Macht und Beredsamkeit entgegenstellte. Erfüllt von den höchsten Ahndungen der Tiefen und Höhen der Wahrheit, konnte er einer Philosophie keine Wahrheit zugestehen, die den heiligsten Interessen des Gemüthes, und seinen Ahndungen und seinem Glauben an die Realität desselben widersprach. Seine ganze philosophische Sprache ist die Sprache des menschlichen Herzens in seinem gewaltigen Drang nach der Wahrheit.

Wie kann sie aber erkannt werden diese Wahrheit? Das war die große Frage.

Wie Kant nur eine mittelbare Erkenntniß behauptet, so behauptet Jacobi eine unmittelbare, von der jede mittelbare nur abgeleitet würde. Er sagt: Alle menschlichen Erkenntnisse gehen aus von Offenbarung und dem Glauben; und dieses durch sie erhaltene Wissen ist ein Wissen aus der ersten Hand, das alles Wissen aus der zweiten Hand, die Wissenschaft, bedingt. Dieses Wissen aus der ersten Hand ist ein Wissen ohne Beweise, das Wissen aus der zweiten Hand ein Wissen aus Beweisen. Dieses unmittelbare Wissen geht allem mittelbaren voraus, begründet es, beherrscht es durchaus und fortwährend.

Das Organ oder Vermögen dieser unmittelbaren Erkenntniß nannte Jacobi in seiner frühern Periode Glaube, welchen er über die Vernunft stellte. Er nahm nämlich damals die Vernunft als das, über der Sinnlichkeit schwebende, bloße Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, von dem er sagt: daß es unmittelbar aus sich schlechterdings nicht offenbaren könne. Später aber nennt er dieses Organ des Uebersinnlichen selbst die wahre und wirkliche Vernunft, und nimmt die obige Bezeichnung der Vernunft zurück. Diese wahre und wirkliche Vernunft bestimmt er näher als das Vermögen des an sich Wahren, Guten und Schönen mit der vollen Zuversicht zu der objectiven Gültigkeit dieser Voraussetzung. Er sagt: Wir nennen Vernunft, was uns in uns selbst gewiß macht, was mit höchster Gewalt in uns bejaht und verneint. Ohne Gewißheit keine Vernunft; ohne Vernunft keine Gewißheit. (Ueber die göttlichen Dinge. Seite 314 und 15. Dritter Band.) Seit Aristoteles, sagt er, ist ein zunehmendes Bestreben in den philosophischen Schulen entstanden, die unmittelbare Erkenntniß überhaupt der mittelbaren, das ursprüngliche, Alles begründende Wahrnehmungsvermögen, dem durch Abstraktion bedingten Reflexionsvermögen, das Urbild dem Abbild unterzuordnen. Kant aber hat den Proteus gefesselt. (Seite 11, 17. Jacobi's Werke. Zweiter Band.)

Kant weißt nämlich nach, daß das, was man für Erkenntniß des Uebersinnlichen ausgäbe, seyen nur durch Negationen erzeugte Ideen, deren objective Gültigkeit ewig unerweißlich bleiben müsse. l. c. S. 17. Jacobi bemerkt, daß das Kantische System nun entweder in baaren Materialismus ausgehen oder nicht einen Schatten von irgend einem Wesenhaften und Wahren für die Erkenntniß übrig lassen könnte. «Die Ueberzeugung nun, daß jede Philosophie, welche dem Menschen ein, der sinnlichen Anschauung nicht bedürfendes, höheres Wahrnehmungsvermögen abspricht und folgerecht vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, vom Endlichen zum Unendlichen sich zu erheben unternimmt, sich nach Oben, wie nach Unten, zuletzt in ein klares und baares Nichts der Erkenntniß verlieren muß, diese Einsicht und Ueberzeugung war die Ursache, sagt Jacobi, daß ich meine ganze Philosophie auf die oben angeführte Wahrheit gestellt habe.»

Kant habe dasgroße Verdienst gegen den Dogmatismus, welcher mit seinen bloßen Verstandesbegriffen das Uebersinnliche begreifen und demonstriren zu können glaubte, durchgeführt zu haben, daß seine ganze Basis Trug und Täuschung seye. «Zwar behauptet die Kantische Philosophie eine dem Menschen inwohnende Erkenntnißkraft, die ein weit höheres Bedürfniß fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, die Erkenntnisse habe, die keine Erfahrung geben könne und die doch Realität habe.» (S. II. Band Jacobi's sämmtlicher Werke, Seite 23. Kritik der reinen Vernunft, Seite 370 ff.) Jacobi erklärt aber diese ganze Ansicht mit Recht im Widerspruch mit dem Kantischen Systeme selbst, und sucht, namentlich in seiner Schrift über die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung, nachzuweisen, wie Kant auf diesen Widerspruch gelangt seye. Jacobi behauptet weiter, daß der Mensch nicht durch den Verstand, sondern einzig und allein durch seine Vernunft, über dem blos thierischen Wesen erhaben seye. Der Mensch, sagt er, ist wirklich nur der Stufe, nicht der Art und dem Wesen nach von dem Thiere

unterschieden, wenn er vor demselben weiter nichts voraus hat, als die überlegende Betrachtung eines und desselben mannigfaltigen Sinnenstoffes. Er stellt daher die Frage: Ist die menschliche Vernunft nur über den Sinnenanschauungen strebender, auf sie allein in Wahrheit sich beziehender, Verstand, oder ein höheres, dem Menschen das an sich Wahre, Gute und Schöne positiv offenbarendes, ihm nicht bloß leere, objectiv beziehungslose, Bilder (Ideen) vorgaukelndes Vermögen? Wie die Sinne dem Verstande in der Empfindung weisen, so weiset ihn die Vernunft im Gefühle. Die Vorstellungen des im Gefühle allein Gewiesenen nennen wir Ideen. (l. c. Seite 61. 62.) «Wo Gefühle sind, da ist auch unfehlbar Vernunft; da offenbaren sich und treten thätig hervor Freiheit, Tugend, Gotteserkenntniß, Weisheit und Kunst.» (Seite 63.) Ohne den ursprünglichen Glauben und die Ahndung des Uebersinnlichen wäre auch das Bestreben des Verstandes gar nicht zu erklären, vom Bedingten zum Unbedingten, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen aufzusteigen. Es wird mithin das Uebersinnliche vorausgesetzt. «Der Verstand isolirt, ist materalistisch und unvernünftig, er läugnet den Geist und Gott, die Vernunft isolirt, ist idealistisch und unverständig und macht sich selbst zu Gott. — Alles Streben, von göttlichen Dingen etwas a priori aus der Vernunft zu wissen oder zu erweisen, artet zuletzt nothwendig in Gottesläugnung aus, wie an Spinoza zu ersehen ist. Alle rein speculative Philosophie, für die nichts ist, als was sie sich selbst erst construiren kann, führt in ihrer Vollendung nothwendig zum Fatalismus, Atheismus und Nihilismus. — Die Natur offenbaret nur Nothwendigkeit, der Mensch als Geist Freiheit. Die Natur, in so fern sie nur Schicksal d. h. eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende darbietet, verbirgt Gott, der Mensch hingegen, als geistiges Wesen, Freiheit in sich vernehmend, erhebt sich über die Natur und offenbaret Gott . . . Wenn der Mensch an die ihm inwohnende, über die Natur erhabene, Macht lebendig glaubt, so glaubt er an Gott, fühlt und erfährt ihn,

im entgegengesetzten Falle erfährt er nur überall bloß Natur, Nothwendigkeit und Schicksal. —

Gott kann nicht gewußt (durch Schlüsse), sondern nur geglaubt werden, ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott. Wir wissen daher nur von Gott und seinem Willen durch das Gefühl, weil wir aus ihm geboren, nach seinem Bilde geschaffen, seiner Art und seines Geschlechtes sind. Denn Gott lebt in uns und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er nicht auf diese Weise unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserem innersten Selbst, was außer ihm sollte ihn uns kund thun? Gott in uns und über uns, Urbild und Abbild: getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung. Dieses ist die Kunde, die wir von ihm haben.

Daß Gott als Absolutes Grund seye und nicht Ursache, behauptet der Naturalismus, daß es Ursache seye und nicht Grund, der Theismus. (Dritter Band, Seite 404.) Der Deist, sagt Jacobi mit Kant, glaubt an Gott, der Theist an einen lebendigen Gott (**summam intelligentiam**). Wie offenbart sich aber nun der lebendige Gott? Jacobi antwortet: «Eine Offenbarung durch äußerliche Erscheinungen, sie mögen heißen, wie sie wollen, kann sich höchstens zur innern, ursprünglichen nur verhalten, wie sich Sprache zur Vernunft verhält.... Den Gott also haben wir, der in uns Mensch wurde, und einen andern zu erkennen ist nicht möglich, auch nicht durch besseren Unterricht; denn wie sollten wir ihn verstehen?» (Dritter Band, Seite 277. 278.) «Der wahren Religion kann so wenig eine äußere (zeitliche und individuelle) Gestaltung der Sache zugeschrieben werden, daß es im Gegentheil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestaltung zu haben.»

Womit wird nun aber diese Offenbarung vernommen? «Nur das höchste Wesen im Menschen zeugt von einem Allerhöchsten außer ihm; der Geist in ihm allein von einem Gott.» (Dritter Band, Seite 325.) Gott selbst schuf den Menschen und gab ihm unmittelbar aus seinem Geiste den Geist..... Geistesbewußtseyn heißet Vernunft. Der Geist aber kann

nur seyn unmittelbar aus Gott. Darum ist Vernunft haben und von Gott wissen Eins; so wie es Eines ist, von Gott nicht wissen und Thier seyn.» l. c. Seite 400.

Werfen wir nun einen beurtheilenden Blick zurück auf die Jacobische Lehre. Vielleicht mag uns nichts besser den ganzen Geist seiner Philosophie und die ganze Schwäche, wie Stärke, derselben vor Augen zu stellen, als folgendes merkwürdige Bekenntniß von ihm. «Gerne vertauschte ich mein gebrechliches, philosophisches Christenthum gegen ein positivhistorisches. Durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüth ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen, so daß sie gemeinschaftlich mich trügen; sondern so wie das Eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt auch unaufhörlich mich das Andere.» — Ich sagte, in diesen liege die ganze Schwäche wie Stärke Jacobi's Systems. Seine Stärke; denn wo das Bewußtseyn des Zwiespalts zwischen Kopf und Herzen in einer solchen Stärke hervortrat, enthüllt es uns die ganze Wehmuth und die heiseste Sehnsucht des menschlichen Geistes nach Vereinigung beider; enthüllt uns, daß sich die ganze Aufgabe des menschlichen Wesens in die Lösung dieses Zwiespalts zusammendrängt, und daß die Menschheit nie ruhen und rasten kann und will, bis sie zu dieser Einheit mit sich selbst gelangt ist. Je stärker und bedeutungsvoller dieser Zwiespalt und Widerspruch des menschlichen Wesens hervortritt, und je mehr wir die tiefen und reichen Geister und die Lösung in einer Zeit sich bewegen sehen, desto mehr dürfen wir dem Geist der Wahrheit, der sich in den verschiedensten philosophirenden Geistern als einer und derselbe und in allen auf eine bestimmte Weise selbst darstellt und verwirklicht, vertrauen, daß er sich in immer neuen Geistern neue Bahn brechen, und uns, wenn auch noch nicht an's absolute, so doch an das zunächst gesuchte Ziel führen werde. Daß in Jacobi dieser Zwiespalt des menschlichen Geistes in einer solchen Stärke und solcher Bedeutung hervortrat, das eben ist das bedeutende

Moment, welches er in der Geschichte der Philosophie einnimmt, und wodurch sein System unsterblich ist. Seine Schwäche aber liegt darin (und darin liegt seine Sterblichkeit und beurkundet sich nur als ein Moment, Durchgangspunkt an dem Einen Geisterreich), daß er diesen Zwiespalt nur offenbaren, aber nicht lösen konnte.

Worin liegt das Wesen dieser Schwäche und die ganze Unwahrheit? Richtig und aus dem tiefsten und wahrsten Wesen des Menschengeistes hatte Jacobi gegen Kant die objective Realität der übersinnlichen Welt außer uns und eines Organ für dieselbe in uns behauptet. Eben so richtig hatte er diese übersinnliche Welt als das eigentliche Reale, das *οντως ον*, und mit Platon zu reden, bestimmt, und eben so richtig hatte er ein unmittelbares Verhältniß zu den übersinnlichen Ideen in unserm Geiste behauptet. Dieses alles war gegen Kant, der die übersinnlichen Ideen gleichsam zu Lückenbüsser der praktischen Vernunft gemacht, und was an sich wahr, und ohne das nichts wahr ist, postelirt hatte, ganz richtig. Und hierin vertrat er das Recht der Wahrheit und des menschlichen Geistes. Aber daß er einen neuen Zwiespalt und Widerspruch in den menschlichen Geist durch eine falsche, in sich selbst widersprechende Auffassungsweise der übersinnlichen Welt in die Geschichte der Philosophie brachte, darin liegt seine Schwäche und Unwahrheit. Er hat zwar selbst in eigner Person das ganze Fegfeuer der Leiden, welches dieser Zwiespalt in sich hat, gekostet, und man kann sagen, den bitteren Kelch dieses Leidens bis auf die Hefen geleeret. Sein obiges Bekenntniß wäre hiervon Zeugniß genug, wenn wir auch kein anderes Zeugniß hätten. Er hat die dornenvolle Bahn des unseeligen Kampfes zwischen Kopf und Herzen durchlaufen, ohne an's Ziel gekommen zu seyn. — Gehen wir zur Sache selbst. Wie Kant sich dadurch selbst in dem Weg stand, daß er sich das Gebiet der Erkenntniß schon absteckte, ohne zuvor die Alles entscheidende Frage zu beantworten: Was können wir erfahren? oder wie weit reicht das gesammte Gebiet der Erfahrung? so machte es auch Jacobi, nur mit dem

Unterschied, daß er auf das entgegengesetzte Extrem übersprang und hartnäckig darauf stehen blieb.

Wie Kant sagte: Der Verstand ohne Erfahrung ist leer, und die Erfahrung ohne Verstand blind; so sagte Jacobi: Der Verstand ist leer, die sinnliche Erfahrung blind, und führt zum blinden Schicksal (die Natur verbirgt Gott), das Licht kommt nur aus der Vernunft durch unmittelbare Offenbarung. So ist also das πρωτον ψευδος der Jacobischen Ansicht, daß er den Verstand ganz im Sinne Kants mit in sein System herübernahm; und wie Kant die Vernunft mit dem Verstande in einen unauflößbaren Widerspruch versetzte, so auch Jacobi nur von der entgegengesetzten Seite. Das πρωτον ψευδος des Kantischen Systems ist, daß er nur eine mittelbare, durch äußere Reflexion vermittelte, und von falschen Voraussetzungen bestimmte und bedingte Erkenntniß annahm, und das πρωτον ψευδος Jacobi's, daß er nur eine unmittelbare Erkenntniß als die einzig wahre und untrügliche gelten ließ. Aber wir fragen mit Recht, sowohl hier, wie dort: Kann, was sich innerlich widerspricht, wohl wahr seyn? Kann, die Sache concret ausgedrückt, das ein wahrer Gott seyn, der sich in seinen eignen Offenbarungen widerspricht? Ist aber die Natur, so wie die Welt des Geistes, nicht eine und dieselbe Offenbarung? Ferner: Ist die Vernunft und der Verstand dem Wesen nach nicht eine und dieselbe Offenbarung Gottes? Und sind und müssen sie nicht dem Wesen nach eins seyn? Ihr Unterschied kann also kein wesentlicher, sondern nur ein formeller seyn; somit müssen sie sich, weit entfernt, sich zu widersprechen, vielmehr einander bestätigen und ergänzen. So ist die Natur nur die eine Seite der Offenbarung Gottes und der Geist die andere, und, weit entfernt, daß, wie Jacobi meint, die Natur Gott verhülle, ist sie vielmehr seine Enthüllung, die eine Seite seiner Offenbarung, wie die andere der Geist ist; und eben so ist der Verstand nur die Enthüllung der Vernunft selbst.

Was die Vernunft unmittelbar vernimmt, das muß der Verstand verstehen, entwicklen und zum Bewußtseyn bringen.

Eine verstandlose Vernunft ist eben so unwahr, als ein vernunftloser Verstand. Beides ist nur eine falsche, sowohl dem Wesen der Wahrheit, als des Geistes widersprechende Abstraction, die der abstracte Verstand willkührlich macht, und die nicht in der Sache selbst liegt. So wenig es einen Inhalt ohne Form und eine Form ohne allen Inhalt giebt, so wenig giebt es eine Vernunft ohne Verstand und umgekehrt. Diese falsche, dem Wesen des menschlichen Geistes widersprechende Abstraction hat eine Verwirrung in den wichtigsten und heiligsten Angelegenheiten des Menschen, in Religion und Wissenschaft, herbeigeführt, die noch jetzt auf mannigfache Weise heillos unter uns fortwirkt. Die Wahrheit der Sache ist aber diese, daß die Vernunft der unmittelbare Verstand, und der Verstand die vermittelnde und vermittelte Vernunft selbst ist. Sie sind nur zwei wesentliche Seiten des menschlichen Geistes, der in jeder derselben nur ein und dasselbe Wesen darstellt.

Alles, was da ist, das Uebersinnliche, wie das Sinnliche, ist Offenbarung Gottes, und hier, wie dort, hat sich das Eine Wesen Gottes manifestirt, und überall an jedem Dinge hat sich ein göttlicher Verstand dargestellt; die Aufgabe des Menschen, als Ebenbild Gottes, ist es, nun diesen Verstand überall wieder zu erkennen. Der göttliche Geist, der sich geoffenbaret, ist auch des Menschen Geist, in und durch ihn erkennt der Mensch nun dessen Offenbarung in der sinnlichen und übersinnlichen Welt. Daß der menschliche Geist in der Wahrheit ist durch den göttlichen Geist in ihm, das ist eben das Zeugniß, daß er sie auch zu erkennen vermag. Daß er dieses aber in verschiedener Form, Stufen und Weisen vermag, beweißt nur für die Vielseitigkeit seines Wesens und der Organe desselben, die sich nicht in Wahrheit einander ausschließen, sondern vielmehr einschließen, einander enthalten und sich ergänzen. In Allen giebt aber nur der Eine Geist von sich Zeugniß. Die übersinnlichen Ideen, von denen Jacobi nur eine unmittelbare Erkenntniß als möglich behauptet, sind an und in sich, eben weil sie die concretesten, inhaltsreichesten sind, auch am reichsten

in sich vermittelt. Diese Vermittelung kann aber in einer abstracten Vernunftanschauung nur höchstens geahndet, aber nicht erkannt werden. Sollen sie dieses, so muß ihre eigne Vermittelung d. h. ihr eigner Verstand, aus ihnen selbst in unserm Geiste entwickelt und zum Bewußtseyn gebracht werden. Ohne Verstand kann aber keine innere Vermittelung aufgefunden und erkannt werden. Das Verstehen der Wahrheit ist ein Verständigen über seinen eignen Verstand durch den Verstand oder die Offenbarung Gottes.

Betrachten wir unter diesen übersinnlichen Ideen nur z. B. die Idee Gottes. Jacobi behauptet einen persönlichen Gott und setzt darin den Hauptvorzug seiner Philosophie sowohl vor dem Deismus als Pantheismus. Kein Begriff ist aber in sich reicher vermittelt, als eben dieser, weil er der inhaltsreichste von Allen ist. Will man sich nun nicht mit einer abstracten Allgemeinheit begnügen, die uns höchstens einige abstracte Prädicate als «Verstand und freien Willen» giebt, sondern will man den persönlichen Gott als Urgeist auch nur in seiner wesentlichen Bestimmtheit auffassen; so muß man die Bedeutung des Wesens dieser Persönlichkeit wenig oder gar nicht kennen, wenn man sich überreden kann, die Idee Gottes in diesem Sinne konnten wir als eine unmittelbare Vernunftanschauung erhalten. Ein Blick in die Religionsgeschichte und in die Geschichte der Philosophie könnte uns von dieser Täuschung befreien. Wir könnten von der Idee Gottes aus, wie sie Jacobi geltend macht, gerade ihm am triftigsten und auffallendsten zeigen, wie es im Wesen seines Vernunftinhaltes, der übersinnlichen Ideen liegt, daß er sich dialectisch entfalte, und wie er ohne dieses für die Philosophie wenigstens so lange nur leere Behauptungen und Versicherungen bleibt, bis er seine Vermittelung auch dialectisch aufgezeigt hat. Wenn man die übersinnlichen Ideen jungfräulich für sich absondert, um sie rein zu erhalten, so möge man nicht vergessen, daß eine abstracte Erkenntniß, wie diese sogenannte reine ist, gerade ein Machwerk des formellen Verstandes ist, den Jacobi sonst in diesem übersinnlichen Gebiete als incompetent verwirft.

Es fehlte dem tiefgemüthlichen Manne gerade die unbedingte Hingebung an das und die Unterordnung unter das große Interesse der Wahrheit, eine Resignation, die Alles fodert, weil wir Alles von dem Gegenstande, wegen dessen Besitze wir auf alles Andere resigniren, fodern. Jacobi ist immer zu bewegt, so voll und überströmend, vom Gefühle der Wahrheit durchglüht, das, was er denkt und fühlt, ist zu sehr sein innerstes Selbst, seine ganze Persönlichkeit, als daß er sich über sich selbst bei der verlangten Lösung der großen Aufgabe hätte stellen können.

Aber gerade dieses persönliche Interesse, das wir an ihm gewinnen, hat die Meisten über den Menschen Jacobi den Philosophen Jacobi vergessen lassen; und so sind sie mehr aus religiösen und allgemein-menschlichen, als aus philosophischen Interessen, seine Anhänger und Vertheidiger geworden. Es soll dabei durchaus nicht verkannt werden, daß sein Standpunkt nicht nur durch die Zeit, in dem er erscheint, sondern auch durch die Wahrheit, welche er in allen Zeiten für die gerade für diese bestimmte Richtung organisirten Naturen hat eine allgemeine, wir möchten sagen, weltgeschichtliche, und sich in der Geschichte des Geistes stets, nur auf modificirte Weise wiederholende Bedeutung und Geltung hat.

Kant hatte den transcendentalen Idealismus nur in einer bestimmten Weise durchgeführt, die vollkommene und consequente Durchführung war spätern Systemen vorbehalten. Er hatte die Categorien des Verstandes nicht aus dem Ich selbst immanent abgeleitet, sondern sie nur historisch vorgefunden, äußerlich aufgenommen und psychologisch entwickelt. Eben so hatte er, nachdem sein System in Bezug auf das Vernunftgebiet in Scepticismus ausgegangen war, die menschliche Freiheit als das einzig Gewisse der übersinnlichen Welt aufgestellt, woraus die übrigen übersinnlichen Ideen, Gott, Unsterblichkeit und Tugend, als zur Realisirung des Freiheitsbegriffes nothwendig vorauszusetzende, postulirt wurden. Er hatte hiermit das Ich ganz der Macht der Zeit und des durch die Zeit bestimmten Causalnexus entnommen und in ihm eine außer- und überzeitliche Macht

anerkannt. Alles wurde daher auf's Handlen reducirt, Wille und That waren nun Hauptmomente.

Noch war es einem Systeme vorbehalten, das kantische System sowohl von Seiten des Verstandesgebietes, des transcendentalen Idealismus, als von Seiten des Hauptprincipes, des praktischen Vernunftgebietes, der Willenssouverainität, der Unbeschränktheit des Willens consequent durchzuführen, und dadurch der Halbheit und Inconsequens des kantischen Systems ein Ende zu machen. Dieses geschah nun wirklich durch den am vollkommensten, in der größten Consequens durchgeführten subjectiven Idealismus Fichte's, ein höchst merkwürdiges, besonders auch in der Methode ganz neu geschaffenes System.

Johann Gottlieb Fichte's System kündigt sich selbst als ein Wissen des Wissens, oder als Wissenschaft der Wissenschaft, d. h. als Wissenschaftslehre an. Denn durch sie wird alles Wissen erst möglich und begründet. Sie ist mithin das Höchste durch sich selbst schlechthin mögliche und gültige Wissen. Ihr Grundsatz ist der höchste und daher durch keinen höhern beweisbar. Das Princip dieses Systems ist intellectuelle Anschauung, reines Denken seiner selbst, reines Selbstbewußseyn Ich = Ich, Ich bin, das Absolute ist Subject-Object und Ich ist diese Identität des Subjects und Objects. Die Transcendental-Philosophie geht nur von einem freien Handlen aus. Das Ich ist Thätigkeit, diese Thätigkeit aber ist Selbstsetzen, so ist es das Handlende, das Subject, und das Product der Handlung, Object, das durch die Reflexion des handlenden Subjects auf sich selbst zu Stande kömmt. Dieses sich selbst Setzen des Ichs heißt das Bewußtseyn. Wie entsteht nun aber diese Reflexion des Ichs auf sich, deren Product das Bewußtseyn ist? Durch einen für die theoretische Philosophie postulirten, folglich unerklärlichen Anstoß auf die Thätigkeit desselben. Dadurch erst wird das Ich sich selbsten inne und setzt sich selbst als Subject, den Anstoß aber sich selbst entgegen als Object. Aus dem ersten Grundsatz Ich = Ich, dem Grundsatze der Bestimmung, Identität, welcher dem Inhalte wie der Form nach

unbedingt ist, folgt ein zweiter: Ich zum Theil = Nichtich, welcher der Satz des Widerspruchs ist, dieser ist dem Gehalt nach bedingt durch den ersten, weil das Nichtich nur durch das Ich möglich und gesetzt ist. Das Setzen des ersten Grundsatzes und das Entgegensetzen des zweiten müssen sich in einem dritten wieder verbinden. Der dritte Grundsatz heißt: das Ich setzt das Nichtich als durch sich selbst gesetzt, sich selbst entgegen, das ist der Grundsatz des Grundes.

Diese drei Thätigkeiten des Ichs sind die Thesis, Anthithesis und Synthesis, das Setzen, sich Entgegensetzen und sich Gleichsetzen des Setzen und Gesetzten, oder Entgegengesetzten.

Der dritte Grundsatz geht nun wieder in zwei antithetische Sätze auseinander. Erstens das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nichtich, der zweite: das Ich setzt sich selbst als bestimmend das Nichtich. Der erste drückt ein nothwendiges Leiden, der zweite eine nothwendige Thätigkeit des Ichs aus, so daß also eine Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nichtich eintritt. Dieses wird nun weiter so bestimmt: das Ich einkehrend in sich selbst und sich als begränzt setzend, setzt sich selbst ein anderes Nichtich entgegen; denn sich selbst begränzen heißt eine Thätigkeit in sich aufheben; eine Thätigkeit in sich aufheben heißt aber sie in ein anderes Nichtich setzen; ebenso umgekehrt eine Thätigkeit in Nichtich aufheben, heißt diese in Ich setzen. In wie fern nun das Ich in der Reflexion durch das Nichtich beschränkt erscheint, ist das Nichtich oder das Universum unendlich, das Ich aber endlich; in wie fern hingegen das Nichtich oder das Universum durch das Ich bestimmt ist, ist umgekehrt das Ich unendlich, das Nichtich aber oder die Welt endlich. —

Das Vorstellen überhaupt als eine Thätigkeit, die durch ein Leiden und ein Leiden, das nur durch Thätigkeit möglich ist, ist bedingt durch die Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Nichtich. Bei dieser Wechselwirkung kann man nun das Ich als thätig und das Nichtich als leidend oder auch umgekehrt denken. Das Vorstellen, wobei das Ich als thätig erscheint, heißt Gedanken, wobei es leidend gedacht wird, eine Empfindung.

Die Richtung des Ichs auf das Nichtich beim Gedanken ist der des Nichtichs auf das Ich bei der Empfindung entgegengesetzt. Das Gemüth schwebt also beim Vorstellen zwischen zwei entgegengesetzten Vorstellungen, als Einbildungskraft; das eigentliche Schweben selbst ist das Anschauen. Durchs Anschauen wird das Thun im Leiden des Ichs gleichsam in Eins gebildet, also zum Bewußtseyn erhoben. Das Leiden des Ichs ist aber selbst durch seine Thätigkeit gesetzt, Leiden und Thun sind Eins im Ich. Das Bewußtseyn giebt also nothwendig ein Product, nämlich das Angeschaute, das, in wie fern es als angeschautes Object nothwendig außer das anschauende Subject fällt, diesem letzten durch eine nothwendige Täuschung als ein fremdes, von Außen kommendes erscheinen muß, weil nämlich wegen der ganz entgegengesetzten Richtung beim Produciren und Auffassen das Ich in demselben Acte nicht produciren und auffassen zugleich kann, sondern beim letzten Acte das Product ihm immer schon als ein fertiges vorkömmt.

Da selbst die Negation des Ichs durch das Nichtich des Ichs eigne That ist, so ist die Negation aber keine der Realität des Ichs. Da sie aber doch einmal bei dem empirischen Ich vorkommt, so geschieht dieses also: Ich giebt einen Theil seiner Realität dem Nichtich ab, das heißt, negirt sich als Totalität oder theilt sich selbst. Diese Sichselbsttheilung ist die Entstehung der Quantität: da nun aber die eine Realität des Ichs, die Totalität desselben in dem Sichselbstgetheiltsein unter sich beschränkt ist, aber so daß jeder Theil ebensosehr beschränkend als beschränkt ist, das heißt thätig und leidend zugleich ist, so entsteht dadurch die Qualität: die in sich selbst bestimmte, beschränkte Realität. Aber dadurch daß alle Theile der Realität des Ichs als sich beschränkende und beschränkte zugleich sind, entsteht die Wechselwirkung oder Relation. Mit dieser ganzen Bestimmung des Ichs ist es als empirisches gesetzt und findet sich als solches beschränkt, während er als reines unbeschränkt und absolut ist. Diese Beschränktheit des empirischen Ichs und das Verhalten

zu sich selbst als Subject = Object, als reines und empirisches Ich ist die Entstehung der Modalität.

Der Dualismus dessen Lösung die ganze neuere Philosophie von Descartes an beschäftigt hatte, erhielt durch Kant nicht nur keine Lösung, sondern er trat in ihm gerade in seiner ganzen Härte hervor. Denn Verstand und Erfahrung wurden durch eine so unnatürliche Abstraction auseinandergerissen, daß auf der einen Seite ein leerer Verstand nnd auf der anderen eine blinde Erfahrung sich äußerlich gegenüber standen. Den an sich leeren Formen des Verstandes, stand ein an sich blinder Inhalt gegenüber, die nicht durch eine innere Nothwendigkeit sich vereinigten, sondern die nur auf eine äußerliche Weise zusammentraffen, und verbunden wurden. Es war ein Princip zu suchen, worin Subject und Object eins seien. Dieses ist das Ich, die Einheit des Idealen und Realen. Dieses war die beide vermittelnde Kapula. Das Ich ist der Mikrokosmus, welches als substanzielles Ich implicite die Welt in sich der Potenz nach enthält. Es darf also nur dieselbe das Nichtich aus sich entwiklen, oder sich selbst setzen, da es ja lautere Thätigkeit ist und nichts anders als reines Ich thun kann, als sich selbst zu setzen. Es ist aber die freie, unabhängige, absolute Thätigkeit, das sich selbst und das Nichtich, die Welt, bestimmt, das stets pulsirende und alles bewegende Herz der Welt, die Springquell alles Lebens und aller Wirklichkeit, das Alpha und Omega, das bewegende aller wahrhaft freien Thätigkeit, das von sich selbst als Identität ausgeht und in aller Thätigkeit sich nur als sich selbst erfaßt, und in sich selbst immer wieder zurückkehrt, und sich so in allem nur sich selbst hat, besitzt und genießt.

Schon daß sich das Ich setzt, drückt es ja schon in dieser Antithesis die Einheit des Setzenden im Gesetzten aus, die reelle Kapula ist das Ich, das sich nur nach zwei Seiten als Ideelles und Reelles darstellt und so in Wahrheit kein Gegensatz ist, weil er ebensowohl in dem Ich aufgehoben als gesetzt ist. Schon da-

durch, daß Ich sein Nichtich setzt, ist es nicht als Nichtich, sondern in der That nur als Ich. So ist also kein reelles Sein außer dem Ich, außer nur Gott, der aber nur geglaubt, aber nicht gewußt werden kann und die moralische Weltordnung ist.

Wie werden nun aber die Kategorien immanent aus dem Ich selbst abgeleitet? Der Hauptzweck der Thätigkeit Ichs ist, daß es Alles seie und daß es durch sich Selbst alles setze, alles Nichtich und jegliche Schranke des Ichs aufhebe.

Es ist das große Verdienst Fichte's, daß er das Bewußtseyn und Ich als ein Ding aufhob, und das Bewußtseyn nicht als ein Accidenzielles zum Wesen des Ich ansah, sondern daß er es selbst als das Wesen des Ichs begriff, das von sich selbst Ursache ist, sich selbst trägt, sich selbst Anfang und Ende ist, sich selbst Grund und Begründetes ist. Hiermit war zur Erkenntniß des Wesens des Geistes ein großer Schritt gethan. — Aber die Einsicht in das Wesen des Geistes sollte nicht durch Aufhebung der Rechte der Natur und Gottes erkauft werden. Das Ich sollte nicht Alles sein, so daß Gott und Natur keine Stelle mehr fänden und nichts wären. Das subjective Ich sollte das Objective und die Natur nicht in sich aufzehren. Man brauchte die wahre Ansicht Fichte's nicht fallen zu lassen, daß das Ich die Einheit des Ideelen und Reellen ist, Causae sui, das sich selbst trägt, und daß Alles That, Wille und Freiheit oder Ichheit seie: und auch nicht Gott und Natur aufzugeben. Man brauchte nur den Satz Fichte's: Ich ist Alles, so umzukehren: Alles ist Ich. Wenn Alles Ich ist, so ist dieses Ich kein subjectives, sondern ein objectives, das Urich selbst, in dem das subjective und die Natur enthalten sind.

Der Satz, daß das Ideale und Reale eins sind im objectiven Ich, im Urich selbst, hatte das ganze Princip wesentlich verändert und einen ganz neuen, wesentlich verschiedenen Standpunkt gegeben.

Der subjective Idealismus war aufgehoben, die Natur und das subjective Ich als die Einheit von Natur und Geist war in eine höhere und in die höchste Identität übergegangen, in die

absolute Identität des Realen und Idealen überhaupt. Daher auch Identitätssystem.

Der unsterbliche Geist, der die Philosophie zu diesem ungeheuren Fortschritt hinführte, war Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Die große Bedeutung seiner Philosophie ist die, daß in ihr der Dualismus, dessen Lösung die ganze neuere Philosophie seit Descartes beschäftigt hatte, dem Princip nach zur Vollendung und Lösung gelangt ist; und daß er mithin auch zugleich eine ganz neue Entwickelung der ganzen Philosophie einleitet. So steht er als die Vollendung einer langen Vergangenheit und als Anfang einer weiten Zukunft, als der große, gewaltige Wendepunkt der Zeit, vor uns, in dem die Fäden der Entwickelung des Geistes als in ihrem Einheitspunkt zusammenlaufen und aus dem sich der neue organisch entwicklen soll.

Mit Fichte geht Schelling von der That aus. Das Ich ist lautere Thätigkeit, lauteres sich selbst Setzen hatte Fichte gesagt: Dasselbe behauptet Schelling von dem absoluten Ich, vom Urich, von Gott. Wie das reine Ich bei Fichte sich bei all seinem Thun, bei seiner Objectivirung nur sich als die Identität anschaut, in dem das Reale und Ideale eins sind; so bei Schelling das Urich.

Gott ist daher das Absolute, die absolute Identität des Realen und Idealen, in dem sie Eins sind. Es ist die absolute Identität, in der Alles ist, und außer der Nichts ist. Das Ich und die Natur sind von ihr befaßt und in ihr Eins. Wie aber bei Fichte das reine, subjective Ich sich nur durch seinen Gegensatz, das Nichtich als Subject-Object, vollkommen realisirt, und nur durch Ueberwindung desselben sich selbst in seiner ganzen vollkommenen Realität darzustellen vermag: so kann das absolute Ich, das Urich, die absolute Identität Schellings, sich nicht unendlich selbst erkennen, ohne sich selbst als Subject-Object unendlich zu setzen. Es ist sich aber hierbei nur der Form nicht aber dem Wesen nach ungleich, so daß die quantitative Differenz wohl außer der Totalität, in der Totali-

tät aber die quantitative wie qualitative Indifferenz des Objectiven und Subjectiven besteht. Diese absolute Totalität ist das Universum selbst, die Substanz, deren vorübergehenden Erscheinungen in der That nicht sind, sondern an ihr verschwindende Momente sind.

Allenthalben und in allen Dingen ist mithin dem Wesen nach dieselbe Kraft dargestellt, die auch das Universum erhält; nur mit dem Unterschied, daß sie an einigen Dingen mit dem Uebergewicht des Reellen, an andern mit dem Uebergewicht des Ideellen zu kämpfen hat. Dieser Gegensatz ist aber kein Gegensatz des Wesens, sondern nur der Potenz; und erscheint daher nur dem, welcher sich außer der Indifferenz befindet und die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erkennt. Wer die absolute Identität als das Ursprüngliche erkannt hat, dem ist sie nicht das Producirte, sondern das ursprünglich Seyende, das in Allem, was ist, schon ist, und nur producirt, weil es ist. Ihm ist sie auch nicht die Ursache des Universums, sondern das Universum selbst. Denn Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst, das Universum aber ist Alles, was ist. Daher ist das Universum gleich ewig mit der absoluten Identität selbst; denn diese ist, existirt, nur als Universum, sie ist aber ewig, da sie actu ist, wie sie nur potentia ist, also ist das Universum gleich ewig mit ihr, weil es ja gerade die absolute Identität, dem Wesen und der Form seines Seyns nach betrachtet, ist. Es ist die absolute Identität dem Wesen nach in jedem Theile des Universums dieselbe; denn das Wesen der absoluten Identität ist untheilbar und unzerstörbar; folglich kann auch nichts, was ist, dem Wesen nach vernichtet werden.

Das Wesen der absoluten Identität ist Kraft, in so fern sie unmittelbarer Grund von Realität ist. Das materielle Universum ist ein vollkommnes Gleichgewicht der Attractiv- und Repulsivkraft. **a)** ist Attractivkraft und **b)** Expansivkraft. Das Identische, **a=b**, unter der Form der relativen Identität von **a** und **b** gesetzt, ist Cohäsionskraft, Cohäsion, activ gedacht, ist Magnetismus, begreiflich unter dem Schema einer Linie.

Die Materie, unter der Form des Magnetismus gesetzt, wird zugleich als Totalität in Bezug auf sich selbst gesetzt: dieses ist = Substanz und Accidenz. Es liegt aber in jedem Körper das Streben, seine Cohäsion im Ganzen zu erhöhen, daher wird jeder Körper in dem ihm annähernden differenten Körper eine Cohäsionsverminderung hervorzubringen streben. Berührung zweier Körper ist Herstellung der Continuität; je zwei differente Körper aber, die sich berühren, setzen wechselseitig relative Cohäsionserhöhung und Verminderung in sich. Dieses ist der Grund der Electricität. Sie steht unter dem Schema der relativen Duplicität und ist = der Ursache und Wirkung.

Da aber im Magnetismus nur die Form der relativen Identität, in der Electricität nur die Form der relativen Duplicität zum Vorschein kommt, so wird weder durch den Magnetismus, noch durch die Electricität, die Totalität des dynamischen Processes dargestellt, sondern nur im chemischen Processe, der sowohl durch Magnetismus, als auch durch Electricität vermittelt ist. Der reinste Ausdruck des chemischen Processes ist der bisher sogenannte Galvanismus, dessen nothwendige Bedingung zur vollkommenen Wirksamkeit zwei starre aber differente Körper sind, die unter sich und mit einem dritten flüssigen in Berührung sind. —

Die drei Stufen des Naturlebens sind:

1) Die scheinbar todte Materie, das Leben in der Schwere oder im Raum.

2) Die Bewegung haben in der Zeit oder in gegenseitigen Relationen.

3) Der Organismus.

Die lautere Einheit in der Unendlichkeit ist in der körperlichen Natur die Schwere. Die lautere Unendlichkeit in der Einheit scheint wieder in der Natur durch das Licht und verkündet sich im Klang. Die Schwere ist also der Grund der Dinge, in so fern sie jede der besondern Wesenheiten setzt, und mithin das mütterliche Princip der Natur; das Licht aber ist

die Ursache der Wirklichkeit der Dinge, mithin das thätige, zeugende und schaffende Princip, der Vater der Dinge.

Die Unendlichkeit, das Fürsichseyn der Positionen, herrscht vor im Raume, die Einheit aber in der Zeit. Unendlichkeit ohne Einheit giebt die Erscheinung der Materie im Raum, Einheit ohne Unendlichkeit die Erscheinung der Bewegung in der Zeit.

Die Einheit vereinigt und in Eins gebildet mit der Unendlichkeit giebt die Erscheinung des Organismus, der die Identität von Materie und Licht ist.

Wie sich das reelle Princip in der Natur also darstellt, so stellt sich das ideelle in der Sittlichkeit, Seeligkeit des Vernunftwesens, in der Religion, im Staat, in der Wissenschaft und in der Kunst dar.

Das ist der frühere Standpunkt Schellings, die erste Entwickelung seines Systems.

Es war Naturphilosophie und Pantheismus. Aber er mußte auch zur Geistesphilosophie übergehen und das andere Moment des, durch ihn zur Versöhnung gekommenen, Dualismus entwicklen. Das reelle ist die Natur, das ideelle der Geist. Dort herrscht das Gesetz, die Nothwendigkeit, hier die Freiheit. Und so macht denn Schelling den Uebergang zu seiner neuen Epoche der Philosophie durch seine Schrift «über das Wesen der menschlichen Freiheit», worin er hauptsächlich die Keime seiner ganzen neuen und der neuesten Philosophie niederlegte. — Dieser Schrift, welche 1809 erschien, folgte eine zweite 1812, das Denkmal Jakobi's, und 1815 die Gottheiten von Samothrake. Was Schelling nun in seinen Vorlesungen giebt, ist die Ausführung seiner Geistesphilosophie, wozu diese drei genannten Schriften den Uebergang bilden. Er hat darin Keime, und besonders in der Schrift über die menschliche Freiheit, in mehr mythologischer, platonischer Sprache niedergelegt, was er nun systematisch ausführt.

Wir müssen hier besonders folgende Stellen in der Schrift über die Freiheit hervorheben, um seinen neuen Standpunkt kennen zu lernen.

Nachdem sich Schelling (Seite 417 und 418) über das System Spinoza's ausgesprochen und es als ein einseitig-realistisches System bezeichnet hat, erklärt er, daß Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen wäre. «Der Spinozische Grundbegriff, heißt es weiter, durch das Princip des Idealismus vergeistigt (und in einem wesentlichen Punkt verändert), erhielt in der höhern Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig wurde.»

«In dieser (der Freiheit) wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Act, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. — Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundloßigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung.»

«Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden..... Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr Alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten.» Seite 419. 421.

Das Reich der Freiheit oder des Geistes ist aber die Geschichte. Wenn der Geist überhaupt die Natur ausspricht, wenn er sich zu ihr wie der Vocal zum Consonanten verhält: so ist die Geschichte, als die That und Wirklichkeit des Geistes, die Erklärung der Natur in ihren ganzen Gestaltungsstufen und Arten, oder die Geschichte ist der Spiegel oder der Geist der Natur. Aber Natur und Geist können nur ihre Wahrheit und wahre Erklärung in dem absoluten Geiste, der beide geschaffen hat, finden. Wir werden daher auch hier wieder zu dem Absoluten,

womit Schelling begonnen, zum Grundprincip des Systems, zurückgeführt.

Aber woher nun die Erkenntniß dieses Absoluten? Da es ja das Allervermittelste ist, kann es von ihm eine unmittelbare Erkenntniß geben? Durch intellectuelle Anschauung? Wie ist diese zu denken? Haben wir etwa eine Urform in uns, worin wir Alles in seiner Wahrheit erkennen? Man konnte die Frage bejahen und sie damit näher begründen, daß man die Wahrheit geltend machte: der Mensch selbst ist ja der erstgeborne Sohn Gottes, das Abbild des Urbildes Gottes, in seiner reinen Abbildlichkeit und Ebenbildlichkeit muß er sein Urbild zu schauen vermögen. Aber es erhebt sich eine neue Schwierigkeit: nämlich das Wesen Gottes ist ja als das concreteste, das allervermittelste. Soll hier eine unmittelbare Erkenntniß möglich seyn? Und was ist Anschauung anders als das Unmittelbare? Aber man könnte eine vermittelte Unmittelbarkeit meinen. Alsdann fragen wir aber, wie und woher die Vermittelung? Fassen wir aber das Wesen der Erkenntniß, um das es sich hier handelt, näher in's Auge, so ist es ein solches, das wohl zu den schwierigsten von allen gehört — es ist das Wesen als Persönlichkeit.

Wer die Weltgeschichte in allen Formen ihrer Entwickelung, der religiösen, philosophischen ꝛc., betrachtet, der kann sich überzeugen, daß die Erkenntniß des Wesens Gottes, als Persönlichkeit, an solche Vermittelung geknüpft war, die auf jeden Fall außerordentlich genannt werden müssen. Wie lange wurde nicht bei den Griechen philosophirt, bis Gott nur einmal νοῦς genannt wurde. Daß aber das Wesen der Persönlichkeit etwas Weltgeschichtliches wurde, ist doch eigentlich der Hauptmoment, nicht was er einzelnen Individuen, Völkern war. Fassen wir aber die Sache so, alsdann müssen wir geradezu behaupten, daß dieses nur die That des Christenthums war. Dieses hat aber einen durchaus positiven Charakter. Es kündigt sich geradezu als Offenbarung an.

Wenn nun die intellectuelle Anschauung a posteriori also genommen wäre, daß der menschliche Geist durch den offenbaren-

den Gott zur Erkenntniß Gottes gelangte? Wenn der Mensch als Ebenbild Gottes in das Licht der göttlichen Herrlichkeit geschaffen ist, und sich, seye es, woher es wolle, seine Erkenntniß verdunkelt hat; so ist ja das Urbild Gottes und der Welt selbst in der Zeit erschienen als historische Person, damit wir wieder durch ihn in das Wesen Gottes versetzt würden und im erschienenen Urbild, Original, das Ebenbild wieder erkännten. Wenn nun so unser Geistesauge in das göttliche Auge gerückt würde, so daß wir Alles in Gott durch seinen sich uns offenbarenden Geist schauten, konnten wir dieses durch historische Thatsache vermittelte Schauen nicht intellectuelle Anschauung nennen? Wie dem Allen aber auch seyn mag, worüber sich Schelling noch selbst aussprechen muß, so ist doch so viel gewiß, daß er alle blos dialektische Systeme, als welche er die bisherigen meistens und das Hegelsche als die höchste Stufe derselben bezeichnet, nur negativen und subjectiven Werth giebt, und seine Philosophie als die positive bestimmt. Er geht davon aus, daß alle Erkenntniß Gottes und der Welt nur eine Erkenntniß **a posteriori** und die Erkenntniß **a priori** nur das **minimum** unserer Erkenntniß seye. Nachdem die Philosophie ihre Erkenntniß **a posteriori** erlangt hat, stellt sie dieselbe **a priori** dar. Seine neueste Darstellung der Geistesphilosophie, die Philosophie der Offenbarung, als eine indirecte Darstellnug seines Systems, ist das positive System der Wissenschaft. Es sind auch wirklich die großen Thatsachen der Offenbarung Gottes der Gegenstand seiner neuesten Philosophie. Vor Allen sucht er die Schöpfung als freie That zu entwicklen und damit den Pantheismus und Theismus zu beseitigen. Und es ist wohl dieses das bedeutendste Moment und der große Fortschritt seiner Philosophie über alle bisherigen Systeme. Denn eben, wie er dieses Problem zu lösen sucht, und wie mit ihm alles Uebrige zusammenhängt, darin liegt das Bedeutungsvolle.

Wir werden aber die ganze Bedeutung seines jetzigen Standpunktes für die Religion, Theologie und Philosophie in den folgenden Artikeln erst bestimmter bezeichnen können, wenn wir die

Ausführung seines Systems durch seinen Schüler Hegel kennen gelernt haben.

Schelling hatte dem philosophirenden Geiste eine neue Bahn gebrochen, und demselben eine neue Welt eröffnet, die über alle Zweige der Wissenschaften und der Kunst ein neues Licht verbreiteten. Aber die Welt war so riesengroß, und umfaßte nichts weniger, als die ganze Wirklichkeit, die Natur und den Geist in seinem ganzen Wesen. Es war natürlich, daß er diese Welt bei der ersten Entdeckung noch mehr in einer genialen Anschauung im Allgemeinen, und daher nach unbestimmten Umrissen, umfaßte, und sie noch nicht in ihrer Vermittelung aufweisen konnte. Wie wäre dieses auch möglich gewesen, da ja die Thatsachen selbst eine Untersuchung erfoderten, die nicht von einem einzelnen Manne, oder von einzelnen Männern geleistet werden konnte. Schelling hatte kaum diese neue Welt entdeckt und sie eröffnet, als sich sogleich die größten Geister seiner Zeit ihre zwei Hauptgebiete, die Natur und den Geist, unter sich vertheilten. Es war aber auch zu erwarten, daß die Anhänger Schellings, in der Freude über die neue Welt trunken, mit einer gewissen Verachtung auf die noch ausser ihr Stehenden hinblickten, und sie mit Machtsprüchen und mit geistreichen, imponirenden Phrasen niederdonnerten, ohne doch immer eine vermittelte Einsicht von ihren Behauptungen zu geben. Besonders diente dann als Schiboleth die intellectuelle Anschauung, die beim großen Erfinder der neuen Welt eine ganz andere Bedeutung hatte, als im Munde seiner Anhänger. Dieser Ausdruck wurde dann vielfach mißbraucht und es entstand ein Schwelgen in noch unverstandenen Ideen, ein Vornehmthun *). Es waren die neuen Ideen in den Köpfen Vieler ein junger gährender

*) Es wird indessen schwerlich ein Philosoph aufzuweisen seyn, der so viele genialen Männer aus allen Zweigen der Wissenschaft im gleichen Streben mit sich vereinigte, sobald er aufgetreten war. Schwerlich wird auch ein Philosoph gefunden, der sich so entschieden gegen alle schülerhafte Nachbeterei ohne eigentliche Selbstständigkeit gewendet hätte.

Wein, der so gewaltig trieb, daß es das Ansehen hatte, als wollte er Kopf und Herz zersprengen, um sich Luft zu machen. Die neuen Ideen hatten oft mehr die Schüler, als sie dieselben hatten. Es entstand eine hohle, marklose Phantasterei. Es ward daher ein großes Zetergeschrei über das System von allen Seiten erhoben, wozu auch noch Angriffe kamen von Seiten der Religion und Moral, die dem System in seinen ersten Perioden, wo es Naturphilosophie war, nicht ganz unverdient waren. Es war daher von großem Belange, daß Hegel nun auftrat mit der Anfoderung der Vermittelung des Systems, und daß er dieser Anfoderung selbst zu entsprechen bemüht war. Es wird freilich von der Art und Weise dieser Vermittelung abhängen, ob sie für Schellings System ein Fort- oder Rückschritt war, und ob wir uns deshalb Glück zu wünschen haben oder nicht. Wir gehen daher zu Hegels System selbst über.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel begann seine schriftstellerische Thätigkeit in einzelnen Abhandlungen in dem von Schelling und ihm herausgegebenen kritischen Journal der Philosophie, welche in den so eben herauskommenden sämmtlichen Schriften Hegels den ersten Band bilden. Es sind vier Abhandlungen. Sein erstes größeres Werk ist die Phänomenologie des Geistes, erschienen 1807, mit der er von Schelling Abschied nimmt. Er nennt diese Schrift seine Entdeckungsreisen. In der in mehrer Beziehung sehr merkwürdigen Vorrede, wo er hauptsächlich gegen Schelling polemisch auftritt, bestimmt er die Aufgabe seines philosophischen Standpunktes.

Es wurden in der Phänomenologie die verschiedenen Entwicklungsstufen des Geistes als: Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Vernunft, Geist als bloß erscheinende Momente aufgewiesen. Das Ende oder das letzte Moment ist der absolute Geist; das Resultat ist das reine Wissen. Auf der Schädelstätte des Geisterreiches angekommen und seine bisherige Welt als den Kirchhof hinter sich zurücklassend, ist dem absoluten Geiste auf seinem ganzen Weg des phänomenologischen Wissens Alles zu Grunde

gegangen, Alles ist als Schein vor dem Lichte des absoluten Geistes erblaßt und ins Grab gesunken. Alles hat er als Alles verzehrender Feuergeist aufgezehrt und sich wie der Kronos erhalten. Aber so ist er selbst nicht der absolute Geist, sondern er geht selbst mit seinen Kindern zu Grunde, er hat sich mit ihnen selbst aufgezehrt. Nichts ist es also, was aus der ganzen Phänomenologie des Geistes resultirt, es war nur die Phänomenologie des Geistes, nicht er selbst, — sein Schatten; als Schatten und Schein sinkt er selbst in sich zusammen. Mit Nichts hat die Phänomenologie geendigt, mit Nichts fangt nun die Logik an. Das soll eben der Triumph der Wissenschaft seyn, daß sie nichts voraussetzt, daß sie voraussetzungslos beginnt, und daß der Geist Alles aus sich selbst mit aprioriischer Nothwendigkeit schafft; daß seine Welt, seine eigne That «der Begriff des Geistes selbst schöpferisch ist, und er seine Welt aus sich entfaltet. Der Geist ist lautere Thätigkeit, absolutes sich selbst Setzen und sich selbst im Setzen explicirend.»

Der erste Theil der Logik handelt vom Seyn, der zweite vom Wesen, der dritte vom Begriffe. Das Seyn ist der Begriff an sich, daher muß er sich durch seine eigne Dialektik fortbestimmen zu Fürsich= und zu An= und Fürsichseyn. Diesen Proceß haben wir nun zu betrachten.

Das Seyn im Anfang der Logik ist das reine d. h. unbestimmte Seyn. Als solches ist es gleich nichts. Die erste Bestimmung des reinen Seyns ist also das Nichts. Die zunächst wahre Bestimmung beider, oder nach Hegel'schem Ausdrucke, die Wahrheit des Seyns und Nichts, und die, worin sie übergehen und sich darin aufheben, ist das Werden. (Alles, was zwischen Seyn und Nichtseyn schwebt, ist das Werden).

Das Werden muß sich, da es der Widerspruch in sich selbst ist, wieder aufheben und zu einer weitern Bestimmtheit übergehen, nämlich zu Gewordenen d. h. zum Daseyn. (Das aus dem Seyn und Nichts Gewordene). Das Daseyn ist das bestimmte Seyn oder die Qualität. Das Daseyn als bestimmtes Seyn ist andersseyn, und Seyn für Anderes.

Indem nun das Seyn für Anderes auch zur Folge hat das Seyn des Anderes für es; und also ein Anderes für Anderes, ein fürs Andere ist, d. h. daß sich eins aufs Andere und durch das Andere wieder auf sich selbst bezieht, ist das Seyn in seiner Unmittelbarkeit wieder hergestellt aber mit der Bestimmtheit des Fürsichseyns. Das Fürsichseyende ist das Eins, das sich entgegensetzt den Vielen, den Anderen. Aber mit dem Eins sind gesetzt die Viele, das wiederholte Setzen des Eins, so daß die Vielen selbst lauter Eins sind. So entsteht ein Proceß der Repulsion und Attraction. Indem nun aber das Eins sein Fürsichseyn, seine qualitative Bestimmtheit aufgiebt, entsteht das Seyn als Quantität. Quantität ist sonach das reine Seyn mit aufgehobener und gleichgültiger Bestimmtheit. Die Quantität stellt sich dar als Quantum, Grad und Maaß.

Das Quantum hat seine Entwickelung und dadurch vollkommene Bestimmtheit in der Zahl und Anzahl. Wie die Zahl als in sich vielfach die extensive Größe ist, so ist der Grad die intensive Größe. Das Maaß ist die Einheit der Quantität und Qualität, das Maaß hebt sich aber wieder auf in seiner weitern Bestimmtheit im Maaßlosen. Und so ist die Logik beim Wesen angelangt.

Das Seyn, das in die leere Unendlichkeit durch alle Processe der Qualität und Quantität sich hinausgetrieben und sich im Maaßlosen erschöpft hat, geht nun in sich selbst zurück und reflectirt sich in sich selber. Diese reine Reflexion des Seyns in sich selber ist das Wesen. Das Wesen ist daher die Wahrheit des Seyns, d. h. die nothwendige Bestimmtheit, zu der das reine Seyn mit seiner bisherigen dialektischen Bewegung mit allen Momenten übergehen muß oder es ist der Begriff des Seyns. Es ist als die reine Reflexion in sich, das lautere unendliche Scheinen, Leuchten in sich. Aber es soll sich in seiner Vermittelung aufweisen, es muß sich äussern oder ausser sich darstellen, oder zunächst entäussern: es soll erscheinen.

Es kommen hier dieselbe Bestimmungen vor, wie in der Entwickelung des Seyns, aber in reflectirter Form. Statt des Seyns und Nichts treten jetzt die Bestimmungen des Positiven und Negativen ein. Das Wesen stellt sich zunächst dar in seinen reinen Reflexionsbestimmungen und nach der Seite des positiven Momentes als Identität, nach der Seite des negativen als Unterschied, als deren Einheit der Grund erscheint, die Wahrheit der Identität und des Unterschiedes. Der Grund ist das Wesen als Totalität gesetzt.

Der Grund geht in die unmittelbare Wirklichkeit über und stellt sich dar als Existenz und Ding. Dieses ist die Erscheinung des Grundes. Hier treten nun als nähere Bestimmtheiten: Inhalt und Form, das Verhältniß als Ganzes und Theile, Kraft und Aeusserung, das Innere und Aeussere hervor. Die Einheit des Innern und Aeussern ist die Wirklichkeit. Hier erscheinen nun im Processe der Vermittelung die Categorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, der Substanz und Accidenz, und als die Bestimmtheit derselben das Causalitätsverhältniß, die Wechselwirkung. Als die Wahrheit der Nothwendigkeit ergiebt sich die Freiheit und als die Wahrheit der Substanz der Begriff.

Der Begriff ist nun die Wahrheit des Seyns und Wesens. Er ist das Freie, als die für sich seyende Macht der Substanz. Die Lehre vom Begriffe theilt sich in die Lehre 1) von dem subjectiven und formellen Begriffe; 2) von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit bestimmt oder von der Objectivität; 3) von der Idee, dem Subject-Object, der Einheit des Begriffs und der Objectivität, der absoluten Wahrheit.

Der subjective Begriff stellt sich dar als solcher, dann als Urtheil und Schluß, wo er im disjunctiven Schluß auf die Spitze getrieben in die Objectivität überschreitet. Die Objectivität stellt sich dar als Mechanismus, Chemismus und Teleologie, in welcher letzteren der absolute Begriff aus seinem Gegensatze wieder in die Einheit zurückkehrt. Dieses ist nun die Idee und von hier schreitet die Logik ins Leben über, und geht durch das Er-

kennen und Wollen durch, und vollendet sich in der absoluten Idee. Hiermit ist die Logik vollendet.

Die aus der Logik resultirende absolute Idee entläßt sich und stellt sich dar in der Form des Andersseyn. Dieses ist die Natur, worin sich die Idee als die unmittelbare Aeusserlichkeit und das unendliche Andersseyn gesetzt hat; sie ist die Idee, wie sie von sich selbst abgefallen ist. So geht die Idee durch die Natur hindurch und gelangt zum Geiste.

Der Geist hat die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und absolutes Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichseyn gelangte Idee ergeben, deren Object ebenso wohl als das Subject der Begriff ist. Der Geist stellt sich nun dar: 1) als subjectiver, 2) als objectiver, 3) als absoluter Geist.

Der subjective Geist ist 1) Unmittelbar; so ist er Seele oder Naturgeist und Gegenstand der Anthropologie. 2) Für sich. Phänomenologie des Geistes. 3) Der sich in sich bestimmende Geist, als Subject für sich. Psychologie.

Der objective Geist stellt sich dar und realisirt sich, 1) im Rechte, 2) in der Moralität, 3) in der Sittlichkeit.

Der absolute Geist in der Kunst, in der geoffenbarten Religion und in der Philosophie.

Die Logik ist hier an die Stelle der Metaphysik getreten; sie ist die speculative Philosophie. « Sie ist als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist; man kann sich deßwegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist. » Einleitung in die Logik S. XIII.

Die drei递Haupttheile des ganzen Systems sind die Logik, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes.

Die Definition der Philosophie ist nach der ersten Ausgabe der Encyklopädie: «sie ist die Wissenschaft der Vernunft, die sich ihrer selbst als Alles Seyns bewußt ist.» Und in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes spricht Hegel sein Streben also aus: «Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, — dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu seyn, — ist es, was ich mir vorgesetzt.» S. VI.

Zweiter Artikel.

Resultat aus der bisherigen Entwicklung.

Daß die Religion die Grundlage des Lebens in all seinen Formen und Gestaltungen, des Staats- und Völkerlebens, der Kunst, der Wissenschaft, der Sittlichkeit ist, und daß Alles von ihr ausgeht und auf ihr ruht: diese Wahrheit verbürgt uns die Geschichte des Christenthumes auf die unzweideutigste Weise. Das Christenthum hat, als die Erscheinung des Wesens der Religion selbst, die Bestimmung, Weltreligion zu seyn. Die Volks- und Nationalgeister haben ihre beengende und beschränkende Eigenthümlichkeit im Christenthume, in dem Geiste der Menschheit, abgelegt und sich zu ihm erweitert.

Wir sehen daher das universelle Streben als Grundcharakter des Christenthumes sich geltend machen. Wie es sich seine politische Welt schuf, so wollte es sich auch seine Wissenschaft schaffen. Wir sehen dieses Streben dahin gerichtet, die ganze Wissenschaft in allen ihren Zweigen aus ihrem Geiste, dem Geiste der Menschheit, zu schaffen und sie als organische Glieder in ihm zu umfassen. Daher sehen wir auch in der Zeit, wo dieses Streben des christlichen Geistes zum Durchbruche kommen wollte, Universitäten entstehen. Sie sind lediglich das Produkt des Christenthumes, ohne es wären sie nicht entstanden.

Es ist aber ein allgemeines Lebensgesetz, daß sich Alles durch sein Gegentheil als das, was es ist, offenbaret.

Es geht daher jede Entwicklung durch viele Mittelstufen hindurch, und indem das Wesen in dieser Entwickelung alle Seiten desselben herauswendet und alle Stellungen annimmt, tritt es mit sich nicht nur in Gegensätze, sondern auch in Widerspruch. So sehen wir denn auch das Christenthum, indem es seinen Inhalt zur wissenschaftlichen Vermittelung bringen will, in den Dualismus des Glaubens und Wissens gespalten und darin entäußert. Zunächst nahm es eine, ihm äußerliche, philosophische Form und trug sie auf seinem Inhalte. So blieben sich beide äußerlich. Die scholastische Theologie ist Dogmatismus. Dieser mußte aufgehoben werden, um zu einer Einheit zwischen dem Glauben und der Philosophie zu gelangen. Und so trat denn zunächst eine gänzliche Entzweiung ein. Es mußte die unbefangene Sicherheit des Dogmatismus durch den Zweifel zunächst aufgehoben werden.

So war nun die unmittelbare Einheit des Glaubens und Wissens oder des Christenthumes und der Weltweisheit auf der einen, und des Subjects und Objects oder des wissenden Subjects und des gewußten Objects auf der andern Seite nicht nur erschüttert, sondern auseinandergegangen und zerrissen.

Es ward die christliche Offenbarung, die bisher die absolute Wahrheit war, nicht nur in Zweifel gesetzt, sondern jedes objective Daseyn überhaupt. Der Scepticismus trat in seiner ganzen Stärke und welthistorischen Bedeutung hervor.

Das Mittelalter ist die Zeit, wo man sich über den christlichen Glauben im Lichte des Geistes verständigen wollte. Aber es ist nur der erste allgemeine Versuch. Die Wissenschaft und der Glaube standen noch in einem völlig äußerlichen, formellen Verhältniß und der Glaube wurde als etwas Fertiges den fertigen abstracten Verstandesbegriffen angepaßt.

Daß der Glaube seinem substanziellen Inhalte nach die Wissenschaft selbst und den Geist der Wahrheit habe, der nur aus ihm selbst zur wissenschaftlichen Gestaltung gebracht werden sollte, und daß die Philosophie dem wesentlichen Inhalte nach eins mit der Religion ist, dieses war noch nicht ins Bewußtseyn getreten.

Es konnte daher auch keine Religionsphilosophie geben, sondern es gab nur eine Theologie.

Der Gegensatz und Widerspruch der Philosophie und Theologie trat erst mit der neuern philosophischen Entwickelung ein.

Wie daher auf die Zeit des Mittelalters, als der Zeit der Auctorität, wo die christliche Offenbarung in ihrer unmittelbaren Gegebenheit als die Wahrheit fest stand, und der Zweifel, die subjective Vernunft in ihrer höheren Anfoderung an die Offenbarung, gar nicht zur Entwickelung gelangen konnte, — wie auf die Zeit der Auctorität die Zeit des Zweifels an der kirchlichen Auctorität in der Kirchenreformation folgte: so sehen wir dasselbe Princip auch in seiner ganzen Bedeutung in der neuern Philosophie hervortreten und sich nach seinem ganzen Wesen und seiner welthistorischen Bedeutung entwicklen und vollenden.

Die Herrschaft des Zweifels und der Subjectivität in ihrem Gegensatze und Widerspruche mit der objectiven Welt war eingetreten.

Was zunächst die Kirchenreformation wollte, war die Freiheit und Selbstständigkeit des Subjects, des Individuums in der Substanz. Da dieses nun das Ziel war, so mußte der Gegensatz gegen die Kirche sich so sogleich universeller gestalten und in den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen überhaupt übergehen. Das ist der Charakter der neueren Zeit in religiöser und theologischer Hinsicht. Der Dualismus in der neuern Philosophie stellte sich dagegen am Allgemeinsteu dar als Gegensatz zwischen Subject und Object. Es ist die entschiedene welthistorische Entwickelung des Dualismus, der sich dort als Gegensatz von Glauben und Wissen, hier als Gegensatz von Object und Subject, darstellte. Der Geist hatte sich von dem Boden des substanziellen Lebens und von der Offenbarung losgerissen, durchlief und entwickelte den ganzen Umkreis des Negativen.

Aber die Zeit des Zweifels im religiösen und philosophischen Gebiete war nur eine Uebergangszeit, deren Ziel eben in

beider Beziehung die Versöhnung des Subjects mit dem Objecte, des Wissens mit dem Glauben, ist.

Wir sehen daher auch, daß die neueste Philosophie, die der Ausgang des Dualismus ist, auch zugleich der Ausgang des Kampfes zwischen Wissen und Glauben ist.

Es ist bekannt, daß als das charakteristische Moment der gegenwärtigen Zeit die Versöhnung der Theologie und Philosophie angegeben wird.

Die Philosophie wirft nun in der Zeit des Zweifels alles Vorhandene, alle Voraussetzung von sich und stellt sich lediglich auf das subjective Ich, das sich nun in seine wesentliche Momente zersetzt sieht. So muß es nun in sein ganzes Wesen hinabsteigen und es erforschen, damit es aus ihm sein Verhältniß zur objectiven Welt bestimme. So sagt der Dichter:

«Im Menschen liegt verhüllt der Keim der Weisheit;
Er forscht, bis daß er kommt zur letzten Einheit.
Als Einzelwesen bleibt er vor sich stehn,
Fragt, wer er ist, muß über sich hinausgehn.
Vom Theil macht eine Reis' er zur Gesammtheit,
Nur dann er wieder kehrt zurück zur Theilheit.
Die Welt, das sieht er klar, ist nur Metapher,
In Zahlen aller Art kreist nur der Eine.»

Mahmud.

So entsteht, den zwei Seiten des Dualismus entsprechend, der Gegensatz des Rationalismus und Empirismus. Es war seinem eigentlichen Wesen nach der Gegensätz der Erkenntniß **a priori** und **a posteriori**. Ihn zu lösen war die Aufgabe der ganzen neuern Philosophie.

Schon gleich anfangs war aber eine große Verwirrung in der Sache dadurch eingetreten, daß man sowohl das sogenannte Erkenntnißvermögen, als auch das Gebiet der Erfahrung willkührlich festsetzte und zu eng begränzte; ferner, daß man durch willkührliche Abstraktionen eine unübersteigliche Kluft zwischen beiden Gebieten befestigte. So brachte Kant, der sich unter anderm als Hauptaufgabe gestellt hatte, den Dogmatismus, der

in Wolf zur höchsten Ausbildung gekommen zu seyn schien, aufzuheben, denselben nur in anderer Gestalt wieder in die Philosophie herein. Schon bei Descartes finden wir die mathematisch-demonstrative Form hervortreten. Es entstand ein Aberglaube an das Abstrakt-Logische, das in Wolf erst seine volle Anwendung und Durchführung fand.

Als aber Fichte mit seinem subjectiven Idealismus auftrat, so hieß er bei Jacobi der Messias der speculativen Vernunft, weil in ihm die logische Consequenz den höchsten Grad erreicht zu haben schien. Noch war es aber einem Systeme vorbehalten, dieses Princip auf seine höchste Stufe der Entwicklung zu erheben: den subjectiven Idealismus über sich selbst hinauszutreiben zum objectiven, um so den Dualismus absolut aufzuheben. Die Transcendentalphilosophie, deren Aufgabe Kant geltend gemacht, aber nicht durchgeführt hat, war von Fichte nur höchst unvollkommen gelöst. Der subjective Idealismus mußte nothwendig zum objectiven Idealismus forttreiben. Das Princip sollte sich erschöpfen. Schelling war nahe daran, in diese Klippe zu stürzen. Er führte nun zwar den Fichtischen Idealismus über sich hinaus, aber entgieng dem objectiven Idealismus. Als nun Hegel das Schelling'sche System vermitteln, die ideelle Seite durchführen wollte, fiel er in den objectiven Idealismus.

Schelling ist einem urkräftigen, physischen Organismus zu vergleichen, der zwar gerade wegen seiner Stärke am meisten den Krankheiten ausgesetzt ist, die an einem schwächern vorüber gehen, weil er zu wenig Reactionskraft in sich hat, um nur mit dem Krankheitsstoff in Gegensatz und Kampf zu treten. Er aber überwältigte alle die Anfälle und ließ sie nicht zur Actualität gelangen.

Wäre Schelling dem objectiven Idealismus unterlegen, so hätte sein ganzes System die welthistorische Bedeutung verloren, die es erhalten sollte. Es wäre als absolutes Vernunftsystem, als System des absoluten Begriffes, der alles Seyn ist, nur der Schluß der neuern philosophischen Epoche von Descartes,

nicht aber der positive Anfang einer neuen Weltentwicklung geworden. Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß Hegel alle die Keime einer neuen Entwicklung im Schelling'schen System durch seine Durchführung in der Wurzel erstickt hat. Sein System ist nur die vollendete Durchführung des Princips der neuern Philosophie geworden.

Der Rationalismus hat in ihm seine höchste Stufe und zugeschärfteste Spitze erreicht. Die Transcendentalphilosophie, wie sie schon von Kant angedeutet und wie sie auch noch von Schelling anfangs im Gegensatze zur Naturphilosophie genannt wurde, ist in ihm durchgeführt. Die Logik trat an die Stelle der Metaphysik; der Begriff ist alles Seyn, er ist Schöpfer des Seyns. Die Philosophie ist die Wissenschaft der Vernunft, die sich ihrer selbst als alles Seyns bewußt ist.

Ganz anders hatte sich indessen Schellings System gestaltet und weiter entwickelt.

Gleich im Anfange war es die Aufgabe der Schelling'schen Philosophie, die Weltpotenzen zu finden, die alles concrete Daseyn, die ganze Wirklichkeit enthalten. Hier war also der Geist der Philosophie der Geist der ganzen Wirklichkeit, der Natur und des Geistes, also der Weltgeist selbst; und die Philosophie hat sich zu der ganzen unendlichen Fülle der Offenbarung dieses absoluten Geistes, zu seiner ganzen Erscheinung, der ganzen gesammten Wirklichkeit zu erweitern und sie in sich aufzunehmen. Diese Weltpotenzen sollen in ihrem eignen Processe angeschaut werden.

Hier wird nun der Philosophie die große Aufgabe gestellt, das Leben, die ganze Wirklichkeit in ihrer eignen Bewegung, in der sich die Potenzen in unendlich individueller Bestimmtheit darstellen, zu erkennen. So hat sich die Philosophie in die Mitte des Lebens, in ihre Springquell, in ihren vielgestalteten Proceß selbst, zu versetzen, um es in seiner geheimsten Werkstätte und tiefsten und leisesten Bewegung zu belauschen. Hier soll

der schaffende Weltgeist selbst über seine Schöpfung Rede stehen in ihm sollen wir schauen:

«Wie Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt!»

So erkennt der philosophische Geist:

«Was die Welt
Im Innersten zusammenhält.»

Aber die Natur ist nur das verworrene, verschobene Abbild des Geistes, er ist erst ihre Erklärung, ihr Licht, ihre Verständigung. In ihm gelangen daher die Weltpotenzen erst zu ihrer Wahrheit; er ist das Alpha und Omega der Wirklichkeit. Nicht die Form, der Begriff, nicht der substanzielle Inhalt, nicht das Leben ist das Höchste, sondern der Geist — die Persönlichkeit. Der Geist ist aber lauterer Wille, lautere That, lautere Freiheit. Dieses sein Wesen will er über die ganze Schöpfung, über alle Wesen und Welten, verbreiten.

Gott ist Geist, also nicht das, sondern der Absolute, dies ist der höchste Ausdruck, der dem menschlichen Geiste offenbar geworden ist. Gott ist nicht Weltgeist oder die logische Idee, sondern Urpersönlichkeit, der Urgeist; sein Wesen ist daher lautere Freiheit. Die Welt ist daher seine That. So ist er Weltschöpfer. Die Welt ist That seiner Freiheit. Aber obwohl die Welt nicht er war, ist und seyn wird, und obschon sie also ewig wesentlich von ihm verschieden ist; so ist sie doch in ihm und er in ihr, und steht mit ihr in wesentlichem Verhältnisse. Alles, was er wirkt, ist That. So ist also jedes Nothwendigkeitsverhältniß von ihm ausgeschlossen, jedes Fatalistische, Pantheistische entfernt. Die Schöpfung und Erhaltung ist kein nothwendiger Hergang, keine Begebenheit, sondern freie Bestimmung, Entschluß Gottes, mit Einem Worte — That.

Dieses höchste Resultat der neusten Philosophie, zu dem es sich erst in der zweiten Epoche ihrer Entwickelung fortgetrieben hat, hängt indessen mit ihrem Anfange unzertrennlich zusammen. Was in der Natur Potenz ist, ist im Geiste That; überall ist Wille, schaffender Wille, Freiheit, und die ganze Schöpfung ist auf

die Freiheit angelegt, und soll sich daher in Freiheit verklären. Ueberall, in allen Sphären des Daseyns, wirkt und waltet Wille und That; und selbst in der Natur ist überall Wille von den obersten bis zu den untersten Stufen der Wesen. Aber so wenig die Freiheit Willkühr ist, so wenig ist die Nothwendigkeit von der Freiheit ausgeschlossen; die Freiheit hat vielmehr die Nothwendigkeit als ihr eignes Gesetz. Aber die Nothwendigkeit ist nicht das Höchste, das eigentlich vom Schöpfer gewollte, sondern die Freiheit, die sich durch das Gesetz und die Nothwendigkeit vermittelt. Die Nothwendigkeit ist also nicht Zweck, sondern bloß Mittel zum Zwecke. « Die ganze Natur sagt uns, daß sie keinesweges vermöge einer bloß geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautere reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist, (wie wir den vernünftigen Autor von dem geistreichen wohl unterscheiden) . . . . . . Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es giebt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und Alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer abstrakten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott...... Das höchste Streben der dynamischen Erklärung ist kein anderes, als diese Reduktion der Naturgesetze auf Natur, Geist und Wille.» Schelling über das Wesen der menschlichen Freiheit. S. 482. 483.

Hiernach muß das ganze Hegelsche System, seinem Princip nach, für durch und durch falsch und als ein Rückschritt in die vorschellingische Zeit erklärt werden. Der Rationalismus ist durch Schelling völlig überwunden, und zu dem hat Hegel nicht nur hingeführt, sondern er selbst hat ihn ganz vollendet und völlig auf die Spitze getrieben, und ganz durchgeführt. Auf ganz ächt rationalistische Weise beginnt er voraussetzungslos mit dem Nichts, und begreift das Wesen Gottes und die Welt in ihrer wesentlichen Bestimmtheit, (die Welt im Grundrisse) in der Logik a priori.

Es ist hier die logische Idee in ihrer Immanenz und Sichselbstgleichheit dargestellt. Gott als die absolute Vernunft, als die Einheit des Idealen und Realen, als die Schellingsche Indifferenz, weißt sich auf in seiner wesentlichen logischen Form als alles Seyn. Die Durchführung des Hegelschen Satzes: Alles Wirkliche ist vernünftig, und alles Vernünftige ist wirklich. Die Philosophie als die Wissenschaft der Vernunft, die sich ihrer selbst als alles Seyns bewußt ist, hat diese Erkenntniß Gottes **a priori**. Ihr Wesen ist der absolute Begriff, der sich in seiner Absolutheit und Immanenz in der Logik manifestirt. Indem nun die logischen Categorien die wesentlichen Formen Gottes sind, sind sie zugleich die wesentlichen Formen der Welt. Der Begriff der Logik ist concret, und als absoluter ist er Alles Seyn. Die ganze Wirklichkeit ist nicht anders, als die Manifestirung des absoluten Begriffs, nur emanent, und sich daher selbst ungleich, während er sich in der Logik immanent, sich selbst adäquat oder an und für sich darstellt. Die ganze Wirklichkeit ist die erscheinende Logik, daher giebt es auch kein Seyn, das nicht schon wesentlich in der Logik im absoluten Begriffe gesetzt und enthalten wäre.

Während Schelling von dem Absoluten, als dem Urich, ausging, worin das Reale und Ideale eins, und worin alles Seyn enthalten ist, das er nur offenbaret: geht Hegel von dem reinen Seyn = Nichts aus, und kommt daher auch zu nichts, weil es unmöglich ist, daß das reine Seyn = Nichts als eine bloße Denkbestimmung, kein Potenz und Wirklichkeit, überhaupt eine Bewegung, einen Proceß aus sich entwickeln kann. Nur das Leben und der Geist als Aeußerung von Potenzen und Thaten, nicht von bloßen Gesetzen, können zum Proceß treiben und eine Bewegung anfangen und fortleiten. Aber bloße Denkbestimmungen sind nichts Wirkliches, sondern etwas bloß Gedachtes. Wer ist nämlich das Subject des Gedachten, das Denkende? Hegel antwortet: « die Idee. Die Idee denkt sich selbst » die Idee ist aber als solche nichts Persönliches, Freies, kein Subject, sondern wieder nur etwas Gedachtes, eine Denkbestimmung der Logik. Die

Logik fängt weder mit dem Geiste an, noch endigt sie mit ihm, sondern die absolute Idee ist das Ende derselben. Die absolute Idee entläßt sich als Natur und kommt im Geiste zu ihrem Fürsichseyn. Der Geist offenbart sich als subjectiver, als objectiver und als absoluter Geist.

Es ist nicht schwer einzusehen, daß hier Alles bloß im Gedanken vorgeht, Alles nur Gedachtes und Gedankenbestimmungen, aber nichts Freies, Persönliches, Wirkliches ist. Selbst das Wesen Gottes ist nichts anders als absolute Gedankenformen und Gedankenbestimmungen, wie sie die Logik aufweißt. Daher herrscht hier keine Freiheit, sondern absolute Nothwendigkeit, der absolute Begriff, der das Subject und Object der sich selbst denkenden Idee ist. Vgl. Encyk. S. 360. §. 381. Hier tritt am einleuchtesten hervor, daß der Fichtische subjective Idealismus nur zum Objectiven hinausgetrieben ist. Das Fichtische Ich ist hier die sich selbst denkende Idee! Das Wesen des Ichs war bei Fichte lautere Thätigkeit, lauteres sich selbst Denken, und sich selbst Setzen, so auch bei Hegel die Idee; Hegel hat die Naturphilosophie auf Fichtische idealistisch-subjective Weise durchgeführt.

Wenn wir das Schellingsche System in seiner ersten Erscheinung bis zum Jahre 1809, als der Zeit der Erscheinung der Schrift « über das Wesen der menschlichen Freiheit » betrachten; so können wir nicht verkennen, daß es sich noch als Vernunftsystem entschieden darstellt. Es war jedoch so tief und umfassend und drängte so viele Keime der Entwickelung in sich zusammen, daß es nothwendig den Urheber über den bisherigen Standpunkt hinaustreiben mußte. Schon in den Jahrbüchern für Medicin und in den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie hatte Schelling die Potenzen des Seyns und Wissens, die Potenzen des reellen und ideellen Alls entwickelt und sie neben einander gestellt, und die Entwicklung der reellen und ideellen Potenzen näher bestimmt, erstere als das Weltsystem der Erzeugung der Nothwendigkeit, letztere als die Geschichte der menschlichen Freiheit des ganzen Geschlechtes.

In der ersten Periode herrscht indessen noch entschieden die Vernunftconstruction. Die intellectuelle Anschauung ist Vernunftanschauung, also Anschauung a priori. Das Absolute ist die Indifferenz des Reellen und Ideellen. Was Schelling in seiner Vernunftanschauung unmittelbar hatte, das suchte Hegel in die Form des Vernunftbegriffes zu bringen und so zu vermittlen. Daher seine Definition der Philosophie als die Wissenschaft der Vernunft, die sich ihrer selbst als alles Seyns bewußt ist, oder als die Wissenschaft der absoluten Vernunft. Die Vernunft ist aber nach ihm lautere Vermittlung. Die reine Vernunft, oder die Vermittlung in ihrer reinen Form ist die Logik. Aber die reine, oder absolute Form ist eines mit dem Inhalte; daher ist die Logik die Wissenschaft der Vernunft, die sich ihrer Selbst in der absoluten Form bewußt ist. Die Gedanken der Logik sind also absolute Gedanken, welche objective Realität haben. Es ist der dialektische Weltproceß, der nachweißt, daß das Wirkliche vernünftig ist. Aber nun müssen wir fragen: ist das Vernünftige auch wirklich? d. h. ist die Logik wirklich der göttliche Logos selbst, wie er sich vor der Weltgrundlegung darstellt, was sie wirklich nach Hegel seyn mußte, oder enthält die Logik nur subjective Gedanken der Hegelschen Vernunft, also willkührlich gemachte Gedanken? Alles, was das System ausser der Logik gibt, die concreten Wissenschaften ist nur Anwendung der Logik. Mit der Wahrheit oder Falschheit der Logik steht oder fällt daher das ganze System. Die Logik Hegels, wie schon angedeutet, ist eine rein aprioristische Wissenschaft. Der absolute Begriff der Logik resultirt nicht aus der gesammten Wirklichkeit, sondern er ist a priori und geht der Wirklichkeit voraus.

Hegels System ist nur die versuchte Durchführung des Schellingschen Vernunftsystems, wie es in der erste Periode als Naturphilosophie dastand; die ganze zweite Epoche, oder die Geistesphilosophie, die 1809 mit der Schrift über die Freiheit beginnt, hat gar keinen Einfluß mehr auf Hegels System als solches ausgeübt; und dieser ganze Fortschritt der neuesten

Philosophie, ihr eigentlicher Wendepunkt zu dem, was sie seyn sollte, ist für Hegel ganz verloren. Es ist unbegreiflich, wie sich von den tiefsten Wahrheiten, welche in der gedachten Schrift und im Denkmal (1812) und in den Gottheiten von Samothrace (1815) enthalten sind, und deren Entwickelung noch Jahrhunderten vorbehalten seyn wird, im Hegels System auch keine Spuren finden.

Das Schellingsche System war in seinem tiefsten Wesen und in seiner ganzen Anlage so gestellt, daß es nie zum Idealismus umgekehrt werden konnte, ohne eine gewaltsame Verkehrung seines schon ursprünglich angelegten Geistes. Und das halte ich überhaupt für seine tiefste und wahrste Seite und für den großen Fortschritt des Systems, wodurch es sich aber seine unendliche Erweiterung vorbehielt. Seiner realistischen Seite nach, die Schelling allein in der ersten Periode ausgebildet hatte, war es das System der Weltpotenzen, die es in der ganzen Natur zu finden bemüht war. Die ganze Natur war daher Leben, Wille und durch und durch von der Ichheit vom Geist durchdrungen. Daher werden diese Potenzen im Processe, in der objectiven Bewegung, oder in der Wirklichkeit angeschaut. Denn nur in den Potenzen, im Leben, ist Proceß. Er wird nun in allen Stufen des Naturlebens verfolgt, wie sich die Potenzen zu immer höherer Entwickelung forttreiben und das unendliche reiche Wechselspiel des Lebens hervorbringen. Hier ist alles unendlich individuell, jedes Naturwesen in der objectiven Lebensbewegung, im unendlich mannigfaltigen Unterschiede des Seyns, Werdens, Entstehens, Vergehens und Uebergehens in neue Processe und Lebensgestaltungen. Es sollen die stets schaffende und wirkende Urkräfte der Welt im Naturprocesse angeschaut werden.

Was hat nun Hegel aus dieser lebensvollen Wirklichkeit gemacht? Er hat sie getödtet, ihr das Fleisch und Blut und innerstes Mark ausgesaugt und an ihre Stelle das Skelet seines reinen absoluten Vernunftbegriffes gesetzt. Die Potenzen, die lebendige Qualitäten werden abstrakte Gedankenformen, die Brüste alles Lebens, der ganze Reichthum der aus ihnen quellenden

Wirklichkeit werden in bloße Gedankenbestimmungen verflüchtigt. Die objective Dialektik des Welt- und Lebensprocesses wird in einen subjectiven Gedankenproceß verwandelt. Es wird der Denkproceß, die Logik, zum Mittelpunkt gemacht. Aber so sehr ist nicht nur der Geist, sondern auch der Sprachgebrauch verkehrt, daß das, was nur von der Wirklichkeit, vom objectiven Daseyn gesagt werden kann, von dem subjectiven künstlich Gemachten ausgesagt wird. Es war nicht entfernt geahndet, daß nur die Bewegung der Potenzen und Thaten ein Proceß genannt werden kann, weil hier wirkliche Veränderung, keine bloß in Gedanken gesetzte ist. Seit Schelling wird von einem Processe gesprochen, aber es wird nicht begriffen, welche Bedeutung diese Ausdrucksweise hat, und wie richtig sie der Philosophie den Weg zeigen will, aus dem subjectiven Begriffswesen in die objective Wirklichkeit einzugehen und in ihr sich zur objectiven Anschauung zu erweitern.

Indem nun aber Hegel einen objectiven Proceß nachmachen will, bleibt er schon beim ersten Moment festsitzen, und bleibt die Nachweisung der objectiven Nothwendigkeit des Fortschrittes schon bei dem Anfange schuldig. Weder Hegel noch seine Schule haben nachgewiesen, wie das reine Seyn = Nichts zum Werden kommt. Es wird immer eine dialektische Taschenspielerei bleiben, wie das reine Seyn zum Werden aus innerer Nothwendigkeit kommen soll, denn der Fortschritt im logischen Gedanken ist kein Fortschritt der Wirklichkeit. Aber auf dieser Verwechslung der Begriffe beruht eben der Grundirrthum des ganzen Hegelschen Systems. In welchem Doppeltsinn muß Hegel uns sogleich beim Anfange sein reines Seyn vorführen, um nur seine dialektische Künsteley der ersten Bewegung scheinbar zu rechtfertigen! Die alte Wahrheit: aus nichts wird nichts, steht fest und sie hätte Hegel gleich im Anfange seiner Logik von der ganzen Falschheit seines Princips überzeugen können. Denn in der That liegt in dem Anfang der Hegelschen Logik mit dem reinen Seyn = Nichts die Grundlüge des ganzen Systems. Um aber mit dem Göthe'schen Faust zu sagen: hier stock ich schon im

Anfange und bei dem Anfange, ich muß das Wort anders übersetzen, übersetzt er es wirklich anders, bekennt es aber nicht, wie es Faust bekannt hat. Denn Faust hat die Offenbarung vor sich und setzt sie seiner Logik voraus und bekennt damit, daß ihm der wahre Sinn, die wahre Logik im objectiven, göttlichen Logos liege. Hegel will aber nichts voraussetzen und mit Nichts ist nichts anzufangen.

Faust übersetzt: Im Anfang war das Wort, der Sinn, die Kraft, die That. Und wirklich ist nur ein Fortschritt, ein Proceß möglich, wenn mit etwas Wirklichem, wie Kraft oder That, begonnen wird. Denn nur so kann von einem Processe die Rede seyn. Das reine Seyn = Nichts bringt es nimmer zu einer Bewegung, zu einem Werden. Das Werden, der ganze sogenannte Denkproceß bei Hegel, ist erschlichen, und weil der Anfang künstlich gemacht ist, so ist es auch der Fortgang in der ganzen Logik. Liegt im reinen Seyn = Nichts kein Grund zur Fortbewegung, zum Werden, so kann auch in allem Folgenden keiner liegen; denn jede weitere Stufe zur concreten Bestimmung ist immer eine neue Setzung des Seyns, Nichts und Werdens.

Aber indem ich das philosophirende Subject, das Werden, in Gedanken setze, ist es kein Objectives, sondern mein Gedanke, den ich wieder beliebig aufheben und anders setzen kann. Es ist aber dieses logisch-idealistische Thun kein objectiver Hergang, nichts Wirkliches, sondern nur von dem Philosophirenden Angenommenes oder Gesetztes. Weder das reine Seyn und Nichts, noch das Werden ist etwas Wirkliches, sondern das nur im Gedanken Gesetzte, das durch Abstraktion von allem Wirklichen Erhaltene. Wie konnte daher von diesem reinen Seyn eine Bewegung ausgehen und es zum Werden kommen, wenn nicht das philosophirende Subject sie beliebig annähme oder im Gedanken setzte! Denn offenbar wird auch von Hegel ein Subject stillschweigend vorausgesetzt; denn der Gedanke ist ja doch Gedanke eines bestimmten Subjects, der ihn setzt. Freilich soll das Absolute die abstrakte Denkbewegung seyn. Aber

alsdann mußte Hegel auch mit ihm anfangen, und sein Anfang, aus dem einmal nichts folgen kann, weil in ihm durchaus kein Grund, kein Nöthigendes zu irgend einer Folge oder zu einem Fortschritt liegt, wäre ein ganz anderer geworden. Mit dem reinen Seyn ist einmal durchaus nichts anzufangen. Man hätte diesen Anfang mit dem Absoluten um so mehr erwarten müssen, als Hegel selbst sagt, daß der ganze logische Verlauf die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Seyn und der reine Begriff der absolute, göttliche Begriff selbst seye. Logik II. Band. Seite 196.

Aber in der That ist nur von der sich selbst denkenden Idee, von dem sich selbst begreifenden Begriff in der Logik die Rede, aber ein denkendes Subject ist durchaus nicht zu finden. Im Gegentheil erhebt sich die Idee in der Logik bis zu der Stufe, von daraus sie die Schöpferin der Natur wird. Logik II. Band. Seite 25.

Der Begriff erzeugt aus sich selbst die Realität; Logik II. Band. Seite 24.; er ist der Weltschöpfer. «Die Idee allein ist Seyn, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit. Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie. Indem sie alle Bestimmtheit in sich enthält, und ihr Wesen dies ist, durch ihre Selbstbestimmung zu sich zurückzukehren, so hat sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in diesen zu erkennen. Die Natur und der Geist sind überhaupt verschiedene Weisen, ihr Daseyn darzustellen; Kunst und Religion ihre verschiedenen Weisen, sich zu erfassen und ein sich angemessenes Daseyn zu geben.» Logik II. Band. Seite 371. 372.

«Was hiermit als Methode zu betrachten ist, ist nur die Bewegung des Begriffs selbst, deren Natur schon erkannt worden, aber erstlich nunmehr mit der Bedeutung, daß der Begriff Alles, und seine Bewegung die allgemeine, absolute Thätigkeit, die sich selbst bestimmende und selbst realisirende Bewegung ist.» Logik II. Band. Seite 374.

Die Persönlichkeit Gottes ist nach diesem System wieder die unpersönliche Vernunft, das Absolute als Vernunftbegriff *). Die reine Thätigkeit ist nicht die Thätigkeit des Geistes, sondern der unpersönlichen, absoluten Idee.

So ist in dem Fichte'schen Princip der ganze Gewinn der Schelling'schen Philosophie wieder untergegangen und die Philosophie als bloße Vernunftwissenschaft auf ihre höchste Stufe gelangt.

Alles Wirkliche ist in diesem objectiven Idealismus, nur in so fern es ein Gedachtes ist, der absolute Begriff, als die Wissenschaft der Vernunft, ist alles Seyn. Das System ist in der That, dem Princip nach, das Ende der neuern Philosophie, die vollendete consequente Durchführung ihres Princips.

Wie die neuere Philosophie voraussetzungslos mit dem Ich ohne Gott begann und mit dem Ich ohne Gott endete, so fängt die neueste Philosophie mit Gott an und will Alles in und aus Gott, dem Absoluten, erkennen. «Der Zweck der erhabensten Wissenschaft, sagt Schelling, kann nur dieser seyn, die Wirklichkeit, im strengsten Sinne die Wirklichkeit. Die Gegenwart, das lebendige Daseyn eines Gottes, im Ganzen und der Dinge im Einzelnen darzuthun.» Mag das Absolute in Schellings System in dem Anfange seiner Entwickelung auch noch so unbestimmt und unpersönlich, pantheistisch gefaßt seyn; so wird doch hierin schon das Princip der neuesten Philosophie auf das Deutlichste ausgesprochen und die Wendungen der ganzen philosophischen Entwickelung und der qualitative Umschwung derselben auf das Bestimmteste bezeichnet. Es konnte fast nicht anders geschehen, als daß die neueste Zeit mit dem Pantheismus begin-

---

*) Wenn es sich dieses System als ein besonderes Verdienst zuschreibt, Gott als Geist erkannt zu haben und so den Spinozismus zu seiner Wahrheit, die Substanz zum Subject geführt zu haben, so darf uns dieses nicht irre machen; wir werden später sehen, was es damit auf sich hat.

nen mußte. Der Pantheismus mußte ein Durchgangspunkt der neuesten philosophischen Entwickelung werden. Es war auch dieser neueste Pantheismus schon so modificirt und von dem der Orientalen und Spinozas so verschieden, daß er bald über sich hinaustreiben mußte. Aber es mußte die ganze Bedeutung des Pantheismus erst im Bewußtseyn entwickelt werden, ehe man zu dem wahren concreten Monotheismus übergehen konnte. In der ganzen Zeit der neuern europäischen Philosophie hatte der Theismus, im Gegensatze zum Pantheismus, geherrscht; aber jener konnte diesen nicht in sich aufnehmen und zu seiner Wahrheit führen. So viel auch die Theisten, und namentlich der treffliche Jacobi, von einem persönlichen Gotte sprachen, so ist doch das Wesen der Persönlichkeit Gottes auch nicht entfernt erkannt worden. Gott blieb immer die abstracte Ursache der Welt, und die Prädicate eines persönlichen Wesens waren nur abstracte Eigenschaften, die zu dem Wesen Gottes in einem ganz äußerlichen Verhältnisse standen. Die Persönlichkeit Gottes und sein Verhältniß zur Welt wurde nur ganz negativ und äußerlich bestimmt; das Verhältniß Gottes zur Welt war immer nur ein bloß ideelles, gedachtes, logisches, kein wirkliches, reelles. Hätte man dieses zu erkennen gesucht, so waren eine Menge Fragen nothwendig, von denen der Theismus gar keine Ahndung hatte. Will man sich nicht mit einem blos abstracten, äußeren oder logischen Verhältniß Gottes zur Welt begnügen, sondern weiß man, was man will, wenn man ein reelles Verhältniß zu erkennen verlangt; so kann man sich unmöglich begnügen, Gottes Wesen in abstracter Allgemeinheit, wie der Theismus, zu denken. Es ist vielmehr alsdann das Wesen der Persönlichkeit in seiner ganzen concreten Bestimmtheit zu erforschen.

Wir sehen daher schon hieraus, daß der Theismus nicht den directen Uebergang zu dem wahren concreten Monotheismus bilden kann; denn in seinem Systeme liegen gar nicht die Keime und auch nicht die Bedürfnisse dazu, die ihn dialektisch nöthigten. Der Uebergang kann daher nur der Pantheismus seyn.

Daraus ersehen wir, daß die neueste Philosophie nicht gleich oder direct vom Theismus zum persönlichen Gott übergehen konnte; das Vermittlende mußte der Pantheismus seyn. Nur wer wahrhaft den Pantheismus nach seinem ganzen Wesen und seiner ganzen Bedeutung erfaßt und wissenschaftlich überwunden hat, wird erst im Stande seyn, auf eine höhere und wahre Stufe des philosophischen Gottesbewußtseyns zu treten. Daher werden wir auch sehen, daß Schelling in seinem neuesten System schärfer, schlagender die Schwäche des Pantheismus aufdeckt, als es alle gethan haben und noch thun, die über Pantheismus reden, schreiben und schreien.

Die neuere Philosophie hatte die Aufgabe, den Dualismus des Ichs, Wissen und Seyn, zu vermitteln. Daß es sich aber um die Lösung eines andern Dualismus der Vernunft und Freiheit handelte, das fiel über ihren Entwickelungspunkt hinaus. Die Einheit des Idealen, des Wissens, und des Realen, des Seyns, ist das Ich. Die Einheit der Vernunft und Freiheit ist der Geist. Und zum Wesen des Geistes hat die neueste Philosophie hingeführt, denn in der That ist das Wesen des Geistes in der neuern Philosophie nicht entfernt erkannt worden; sie war mit dem Gegensatze des subjectiven Ichs lediglich beschäftigt und der über sich selbst auf etwas Höheres hinausweisende lag noch ganz außer ihrem Bewußtseyn. Das Wesen des Geistes und der Persönlichkeit ist so sehr die Grundlage und das Ziel der neuesten Philosophie, daß ihr ganzes Wesen und ihr wesentlicher Fortschritt nur darauf beruht. Das Ich ist nicht bloß Vernunft, sondern es ist die Einheit von Vernunft und Freiheit, es ist wesentlich Geist. Jedes Vernunftsystem ist ein System der Nothwendigkeit, der bloßen Gesetzmäßigkeit, des logischen Wissens. Aber über der Gesetzmäßigkeit und der Nothwendigkeit steht die Freiheit, der Geist der Gesetzmäßigkeit. Darum, weil Jacobi die Wissenschaft nach der, vor ihm liegenden, philosophischen Entwickelung nur als Vernunftwissenschaft kannte, die in Spinoza und Fichte zur vollendeten Höhe gelangt war, konnte er den

merkwürdigen Ausspruch thun: Alle strenge philosophische Wissenschaft führe zum Atheismus, und es läge in dem Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey. Warum dieses Letzte fragen wir? Weil Jacobi im tiefern Gefühl wohl ahndete, daß Gott nicht bloß Vernunft, sondern mehr als Vernunft sey. Jacobi kannte aber keine andere gewisse Wissenschaft als Mathematik und Logik. Da Gott somit als freie Persönlichkeit außer den Kreis der Vernunftwissenschaft fiel, so that Jacobi obigen Ausspruch. «Im göttlichen Verstande ist ein System, sagt Schelling*), aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben.» Ist aber Gott nicht bloß die Weltvernunft, sondern die Urpersönlichkeit, das Urich, nicht das Absolute als Vernunftbegriff, sondern der Absolute als freie Persönlichkeit, so gestaltet sich die ganze Weltbetrachtung auf einmal ganz anders; und hieraus wird der wahre Begriff der Erkenntniß a priori und a posteriori gegeben werden können; so wie wir uns auch von der oben ausgesprochenen Wahrheit, daß dieser richtige Begriff erst das Resultat der neuesten Philosophie ist, hierdurch überzeugen werden.

Ist Gott nicht bloß die Weltvernunft, das Absolute, als absoluter Vernunftbegriff, sondern ist er freie Persönlichkeit, der Urgeist, so ist die Entstehung der Welt keine Begebenheit, der immer etwas Fatalistisches anhängt, sondern That Gottes, also freier Act. Da er nicht System, sondern Leben, Urleben ist, so ist die Welt nicht ein bloßer Inbegriff von Gesetzen, sondern von Potenzen, als «die Brüste alles Lebens, an denen Himmel und Erde hängt, die quellen und tränken, wirken und schaffen, die als Springquelle alles Lebens im All beständig auf- und niedersteigen und sich die goldenen Eimer reichen, vom Himmel durch die Erde dringen, harmonisch all das All durchklingen.» (Göthes Faust.)

Die Natur ist nun keine bloße äußere Gesetzmäßigkeit, nicht der auseinandergegangene, entäußerte Begriff, wie Hegel

---

*) Schellings sämmtliche Schriften. I. Band. Seite 487.

meint, sondern Leben, Proceß, Wirklichkeit, nicht gott-, geist- und verstandloses, blindes Wirken und Walten der Potenzen, sondern die Natur, als göttliche That und Schöpfung, ist durch und durch vom Geist, von der Ichheit, vom göttlichen Verstand durchdrungen und beherrscht; nur ist sie selbstlos, kommt nicht zu sich und ihrem in ihr wirkenden und waltenden Geist und Verstand; überall aber ist in ihr schaffender und wirkender Wille *).

Was in der Natur die Potenzen sind, ist im Geiste freie That. Was daher in der Natur verborgen, latent wirkt, ist im Geiste freier Actus. Was in der Natur hineingewendet, verschleiert ist, ist im Geiste herausgewendet, und was im Geiste hineingewendet, verborgen ist, ist in der Natur herausgekehrt. Wie in der Pflanze schon das Leben die Masse, den Stoff besiegt hat, daß er dem Leben dienen muß, so ist hinwiederum die Natur überhaupt vom Geiste besiegt, der Geist hat sich die Natur unterworfen und sie ist ihm nur Potenz zu seiner eigenen Manifestation. Aber so, daß er sogleich die Natur in sich selbst manifestirt und sie als ihr Vocal ausspricht. Die Offenbarung Gottes oder die gesammte Wirklichkeit, die Natur und der Geist, sind im fortwährenden Processe begriffen; in der Natur ist es der Proceß der Potenzen, in dem Geist der That oder Freiheit. Es ist dieses weder hier noch dort ein Denkproceß, wie bei Hegel, sondern ein Proceß der Wirklichkeit, der Potenzen und der freien That. Nur wo wirkliches Leben und Freiheit ist, da ist auch Proceß; der logische oder Denk- und Vernunftproceß kann nicht eigentlich so genannt werden. Es ist künstliches Thun, subjectives Machen, keine objective Lebens- und geistvolle Wirklichkeit. Gegen dieses Thun gelten die Worte Mephistopheles im Faust: « Grau, theuerer Freund, ist alle Theorie, und grün des Lebens goldener Baum. »

---

*) Schon bei Leibnitz finden wir eine tiefe Anschauung des Gesammtlebens ausgesprochen.

Es ist nach dem obigen die Aufgabe der Philosophie, den Weltproceß, wie er sich in den zwei Offenbarungen Gottes, in der Natur und im Geiste, dargestellt, zu erkennen. Sie hat sonach die Natur und den Geist in ihrem innersten Leben und in ihrer innersten Bewegung zu erforschen. Somit hat sie sich in das ganze Leben, Wirken und Walten der Natur und des Geistes, d. h. in das Leben der Natur und in die Thaten des Geistes, zu versetzen. Hier handelt es sich nicht bloß um die allgemeinen Formen der Natur und des Geistes in seinen Thaten, also nicht um den bloßen Vernunftbegriff derselben, sondern um das Leben und die Thaten in ihrer innersten Bewegung und unendlich individuellen Bestimmtheit, die nur im Processe selbst **a posteriori**, nie aber durch bloße allgemeine Vernunftbegriffe **a priori**, erreicht werden können.

Mit der wahren Erkenntniß Gottes Persönlichkeit ändert sich ganz und durchaus unsere Weltanschauung; wir erkennen, daß Alles viel lebendiger, reeller und persönlicher zusammenhängt, als es eine bloße Vernunftanschauung ahnden kann. Die äußerliche und atomistische Weltanschauung einerseits, und der Idealismus, seye es der subjective oder objective, anderseits ist in dieser Anschauung völlig überwunden. Daß nicht bloße Gesetzmäßigkeit, sondern Freiheit die Welt beherrscht, ist eine in ihrer ganzen Folge so höchst bedeutungsvolle Wahrheit, daß mit ihrer vollen Erkenntniß die Philosophie an einem der höchsten ihrer Entwicklungspunkte angelangt ist. In ihr ist der Sensualismus und Rationalismus und die daraus hervorgehende Weltansicht völlig aufgehoben. Es ist der große Fortschritt von der Vernunft zur Freiheit, oder zu dem wahren Wesen des Geistes, als der Einheit von Vernunft und Freiheit, gethan. Und auf ihm, und nur auf ihm, beruht der wesentliche Fortschritt der ganzen europäischen Weltentwicklung. Die ganze neueste Philosophie hat darin ihr allein charakteristisches Moment und ihre Wahrheit, daß sie vom Systeme der Vernunftnothwendigkeit zu dem Systeme der Freiheit übergieng, oder daß sie das Wesen des Geistes und der Persönlichkeit erkannt hat.

Gott ist nicht die absolute Vernunft, wie er in der neuern Philosophie heißt, sondern die absolute Freiheit, die absolute Persönlichkeit, das Urich, der Urgeist.

Zu dieser Wahrheit drängt sich, wie ein gewaltiger Strom, die ganze Welt- und Menschheitsentwicklung als zum Ziel ihrer Erkenntniß; diesen höchsten Ausdruck hat die Philosophie von jeher durch alle Labyrinthe und Irrwege ihres Werdens mit mehr oder minder Bewußtseyn gesucht.

Bei dieser Wahrheit angelangt, gestaltet sich die ganze speculative Philosophie und Theologie gänzlich um; Alles erscheint ihnen in einem andern neuen Lichte. Gott, das Urich, die Urpersönlichkeit, ist der absolute Anfang, die Mitte und das Ende ihrer Wissenschaft. Nun lesen sie nicht mehr: Im Anfang war Himmel und Erde oder das All, seine Gesetze oder Potenzen, d. h. die urpersönliche Weltvernunft oder Weltkraft, Weltseele, sondern sie lesen wieder, wie geschrieben steht: Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde; er sprach: Es werde, und die Welt ward und der Mensch war nicht bloße Natur, sondern Geist, Gott gab ihm seinen Geist, und siehe, der Herr sah Alles an, und es war gut, sehr gut. Und sie lesen die frohe Botschaft des neuen Bundes: Im Anfange war der λογος, und der λογος war bei Gott, und Gott war der λογος, und alle Dinge sind durch ihn gemacht, und nichts ist ohne ihn gemacht, was da gemacht ist; und der λογος ist Fleisch geworden, und Niemand kennt den Vater, als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaret, (Matth. 11.), und mit ihm ist der Geist der Wahrheit und Offenbarung erschienen.

So hat die Philosophie ihr Fundament, das sie seit dem Mittelalter verlassen hatte, die Religion und den wahren Gott, wieder gefunden, und in ihm ist sie frei, eine freie Wissenschaft, geworden. Sie hatte mit dem Menschen begonnen, dieser aber, in die Trennung durch Vernunftabstraktion von Gott gestellt und mithin außer Gott, vermag diesen nicht wieder zu finden. Sie macht daher den Menschen zu Gott.

Dieser Vernunftabgott wird nun von dem Thron gestoßen und Gott wieder in seine Rechte eingesetzt. Die neueste Philosophie beginnt mit Gott, und schaut den Menschen und die Welt in Gott, ihrem Mittel und Einheitspunkt. Aber es soll kein neuer Vernunftabgott seyn, das Absolute, sondern der Gott der Offenbarung, der Absolute. Daher liest die Philosophie nicht: Im Anfang war das Wort, oder der Sinn, oder die Kraft, sondern im Anfange war die That. Gott als That, als Urgeist, ist lautere Sichselbstoffenbarung; er offenbaret sich aber nicht, weil er muß, sondern weil er will. Er spricht und es ist da; aber er kann wollen und nicht wollen. So ist er weder die Vernunftnothwendigkeit, noch die abstracte Freiheit, sondern die lebendige Einheit von Vernunft und Freiheit, die Urpersönlichkeit.

Der Geist ist aber für den Geist; er offenbart sich fort und fort. Die erste Offenbarung seines Wesens ist die Welt, die Natur und der Geist. Alles in ihr ist auf die Persönlichkeit angelegt und überall in allen Wesen zeigen sich Spuren der Persönlichkeit; und Alles soll durch Persönlichkeit verklärt werden. Ueberall ist Leben, Geist, Willen und That. Selbst in der unorganischen Welt zeigt sich überall schon Wille, wenn auch nur in schwachen Spuren. In der organischen Welt tritt er schon deutlich hervor. Hier ist schon eine Verinnerlichung, ein relativ selbstständiges Centralleben. Die ganze Natur offenbart Leben, der Geist Geist. Dort wirken die göttlichen Potenzen, hier die göttliche That. So ist denn die Welt weder auf theistische, noch pantheistische Weise zu Gott zu fassen. Die Welt ist weder von Gott getrennt, noch mit ihm confundirt, sondern in Einheit. Sie ist nicht unmittelbar von ihm geschaffen, sondern mittelbar. Sie ist durch den λογος erschaffen. So ist der Pantheismus auch hier ausgeschlossen. Aber sie ist in reeller Verbindung mit Gott; sie ist nicht ein todtes Product zu Gott, kein bloßer Act der Vergangenheit, nichts Abstrakt-Gewordenes. Sondern Gott setzt seine Schöpferthat immer fort, seine Erhaltung ist eine fortgesetzte Schöpfung. So Gott in reeller Verbindung mit der Welt gedacht, ist

Alles in der Welt in der lebendigsten, reellsten Beziehung zu Gott, Alles Offenbarung, nur in unendlich verschiedener Weise.

Dieses ist der richtige, bezeichnende Ausdruck, der das wahre, reelle Verhältniß Gottes zur Welt ausspricht. Aber es ist dieses nur die Folge der Wahrheit: daß Gott freie Persönlichkeit, Urgeist, ist, denn nur der Geist kann sich offenbaren. Die Natur wird offenbar im Geiste. Das Verhältniß Gottes zur Welt ist daher kein logisches, ideelles, bloß gedachtes, d. h. kein Verhältniß der Denknothwendigkeit oder des Begriffes, sondern der Freiheit und der That. Aber die Nothwendigkeit, das Gesetz, ist nicht deßhalb von Gott ausgeschlossen, sondern in ihm enthalten.

Da das Wesen des Geistes als die Einheit der Vernunft und Freiheit bestimmt wurde; so war damit schon ausgesprochen, daß die Vernunft Gott nicht fremd ist, sondern daß sie vielmehr seine Vernunft ist, d. h. die durch seine Freiheit bestimmt ist, daß mithin auch nicht die Vernunft, sondern die Freiheit das Höchste ist. Die Freiheit hat aber die Vernunft in sich selbst als ihr Gesetz; die Vernunft und ihre Gesetze, die Vernunftnothwendigkeit, ist seine freie Bestimmtheit. Die Vernunft ist nicht das erste, sondern die Folge der Freiheit*); sie ist That der Freiheit. Die Welt und ihre Gesetzmäßigkeit ist nicht Folge der Vernunft Gottes, sondern Folge seiner Freiheit; da aber seine Vernunft seine freie Bestimmtheit oder Folge seiner Freiheit ist; so ist die Welt und ihre Gesetzmäßigkeit mittelbar auch Folge seiner Vernunft.

Wäre Gott aber nur die Vernunft, so wäre die Welt und ihre Gesetzmäßigkeit für ihn selbst etwas nothwendiges, und wir fielen unaufhaltsam in die Klippe des Pantheismus; er müßte die Welt wollen, und zwar wie sie ist; und wir wüßten a priori

*) Platon sagt daher richtig im Timäus: Daß die Welt aus dem göttlichen Verstande, der Intelligenz, vereint mit der Nothwendigkeit, entstanden sey.

ihre Gesetze und ihre Entwicklung. Alles Wollen und Thun, wovon wir behaupten, daß man nicht auch anders hätte wollen und thun können, ist ein nothwendiges, kein freies. Ich hoffe nicht, daß man mich der Verwechslung der Freiheit mit Willkühr beschuldigen wird. Die Willkühr steht als das bloß Formelle der Freiheit unter der Nothwendigkeit und dem Gesetze, die Freiheit dagegen über beiden. Und es wurde behauptet, das Wesen Gottes, als Geist, seye die Einheit von Vernunft und Freiheit, und die Vernunft seye die freie Bestimmtheit Gottes. Hiermit war die Wahrheit der Sache ausgesprochen und aller Einwand der Art schon gänzlich entfernt.

Die Vernunft Gottes, seine **Gesetzmäßigkeit**, ist durchaus die Folge seiner Freiheit. Das richtige Verhältniß zwischen Vernunft und Freiheit im göttlichen Wesen bestimmt durchaus die richtige und wahre Weltansicht und führt uns durch alle Klippen, sowohl durch die Charyptis des Theismus, als auch die Scylla des Pantheismus hindurch.

Die wahre Einsicht in das Wesen der Persönlichkeit Gottes und der damit gegebenen wahren Einsicht in das Verhältniß Gottes zur Welt, und insbesondere zum Menschen, führt uns auf die, jener bisherigen Begriffs- oder Vernunftanschauung entgegengesetzte, wahre Theorie.

Die Philosophie kann nun nicht mehr länger über die Täuschung im Zweifel bleiben, daß ihre Erkenntniß a priori nur das minimum, das Allerabstrakteste unserer Erkenntniß ist, die sie nach der That und aus der Wirklichkeit gewonnen hat. Alle lebendige, concrete und wesentliche Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zur Welt ist nur eine Erkenntniß durch den sich offenbarenden, absoluten Geist, also a posteriori.

Nur eine völlig mechanische Weltanschauung kann behaupten, die ganze Wirklichkeit, die Natur, der Geist in allen Sphären seiner Thätigkeit, seye nichts anders, als der Ablauf und die Wiederholung vorher angelegter, logischer Gesetzmäßigkeit.

Die ganze Anschauungsweise beruht auf der völligen Verkennung des Wesens des Lebens und der Persönlichkeit. Es

liegt in der Natur alles Lebendigen und Persönlichen, daß eine Erkenntniß **a priori** es eben als Lebendiges und Persönliches aufheben würde: mit andern Worten: Die behauptete Erkenntniß **a priori** oder aus dem bloßen logischen Vernunftbegriffe steht mit dem Wesen des Lebens und der Persönlichkeit im geraden Widerspruche und ist nur mit einer völlig mechanischen Weltanschauung vereinbar.

Alles Leben und die Persönlichkeit kann nur im Processe, in der Aeußerung, Erscheinung, also in Raum und Zeit, erkannt werden, also jede objective oder wirkliche Erkenntniß ist nur aus der Wirklichkeit, d. h. in zeitlicher und räumlicher Manifestation, zu erkennen. Nimmt man aber Erkennen und Begreifen, wie Hegel, identisch, und ist die Wirklichkeit nur eine in logischen Gedanken, und außer ihm nicht; so ist dieses der logische Idealismus, der um so mehr bekämpft werden muß, weil er jede freie, philosophische Auffassung unmöglich macht. Anstatt daß die Philosophie die Aufgabe hat, sich der ganzen Wirklichkeit aufzuschließen und sich zu ihr zu erweitern, weil die Philosophie der Geist der Wirklichkeit seyn soll; so verschließt sich der logische Idealismus der Wirklichkeit dadurch, daß er sie auf seine abstrakten Gedankenformen zurückbringen will und nur, was in sie hineinpaßt, für wirklich erklärt.

Faßt man die Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit nur als logische Gedankenformen, als bloße logische Categorien, und nicht in der Wirklichkeit selbst, so mögen sie für den abstrakten Begriff eins seyn. Niemals ist es aber in dem Leben der Natur und des Geistes also.

Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit sind bei Hegel deswegen eins, weil er sich immer in der unendlichen Sphäre, in dem absoluten Verhältniß, im absoluten Begriffe bewegt. Aber anders ist es im relativen Verhältniß der Erscheinung im Raume und in der Zeit. Und doch ist es gerade die Aufgabe der Philosophie, zu zeigen, wie sich das Ewige, Unendliche in dem Endlichen, Zeitlichen, im Werden darstellt; ohne diese Nachweisung bleibt der absolute Begriff nur ein abstrakter und unwahrer.

Im zeitlichen Verhältnisse ist ein unendlicher Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit; und damit zeigt sich recht anschaulich, wie die Einheit beider im Begriffe oder in der bloßen Denknothwendigkeit für die zeitliche oder, was dasselbe ist, für die concrete, wirkliche Betrachtung völlig unwahr ist.

Man sieht aber auch, wie leicht sich es Hegel mit seinem absoluten Begriff gemacht hat; der großen Anfoderung der objectiven Wirklichkeit, sich zu ihr zu erweitern, begegnet er mit der vornehm absprechenden Versicherung, daß eben das, was nicht in seinem Begriff läge, das Begrifflose, das Zufällige, Willkührliche und sonach für den Begriff Gleichgültige seye.

Die ganze Logik ist Gottes Wesen als der immanente, reine, absolute Begriff; und als reiner Gedanke ist er im ewigen Verhältnisse, außer Zeit und Raum, ohne Wechsel und Wandel, das reine Licht des abstrakten Vernunftbegriffes. In diesem Verhältniß ist nun freilich Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit eins. Denn nur in der zeitlichen Entwicklung oder im wirklichen Leben zeigen sie sich in ihrem concreten Unterschiede. Gott ist in der Logik an und für sich vor der Welt nur der reine, absolute, unpersönliche Vernunftbegriff. Absoluter Geist wird er erst durch die Welt. Daher heißt es auch, die absolute Idee entläßt sich zur Natur. Es wird hier dem absoluten Vernunftbegriffe persönliches Thun zugeschrieben, aber es ist nur in Worten, es ist nur eine Redensart; und auch mit dem Geiste und der Persönlichkeit verhält es sich also. Er ist nur im Denken, nur gedachter, nicht wirklicher. Die wahre Erkenntniß des Wesens der Persönlichkeit oder Geistes hätte Hegel von der ganzen Falschheit und Verkehrtheit seines Systemes überzeugen müssen, wenn er sie gehabt hätte. Der Geist ist bei ihm nur eine logische Bestimmtheit, so wie die Natur auch nur eine logische Bestimmtheit, die Idee in ihrem Andersseyn ist. Aller Unterschied, Geist, Natur, Welt, ist, wie Seyn, Nichts, Daseyn, Anders-

seyn, kein wirklicher, objectiver, reeller, sondern nur ein subjectiver, ein Unterschied der logischen Bestimmtheit im Hegel'schen logischen Gedanken.

So ist denn offenbar, wie der Proceß des Lebens in Zeit und Raum nur ein Denkproceß, ein bloß gedachter, ist. Sonach kann es auch nicht anders seyn, als daß hier immer Möglichkeit und Wirklichkeit durch den Begriff nothwendig eins sind.

Alle Erkenntniß vor der Wirklichkeit und That ist aber eine abstrakte Möglichkeit, und jeder Vernunftbegriff aus dieser Quelle eine abstrakte Nothwendigkeit. Ist Gott nicht die Weltvernunft oder der Weltverstand, sondern der Weltgeist, im Sinne unserer bisherigen Entwicklung: so ist all sein Thun nur lauteres Offenbaren seines Wesens in Raum und in Zeit; und die Nothwendigkeit und innere Gesetzmäßigkeit dieser Offenbarung ist nur aus der Wirklichkeit dieser Offenbarung selbst zu erkennen.

Wäre Gott die Weltvernunft, sein Wesen nur die Gesetzmäßigkeit, oder nur Vernunftbegriff; so unterschieden sich nur die zeitliche und räumliche Erscheinung der Weltgesetze zu ihrem Begriff an und für sich, wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit. Da aber beide schon nothwendig oder durch ihren Begriff an und für sich bestimmt sind, und diese Bestimmtheit aus diesem Begriffe also **a priori** erkannt werden kann; so kann aus der Erkenntniß des absoluten Begriffes die ganze Wirklichkeit **a priori** erkannt werden.

Diese ganze verkehrte falsche Weltanschauung hat aber nur allein ihren Grund in der verkehrten falschen Ansicht von Gott. Alles beruht darauf, ob man Gott als die Weltvernunft oder als Persönlichkeit, als Urgeist, auffaßt.

Nur im ersten Falle ist ein System, wie das Hegel'sche, denkbar; mit dem persönlichen Gott muß sich die Weltanschauung durch und durch umgestalten. Wir sagten früher, daß der große Fortschritt, den Schelling gemacht hat, der ist, daß er aus der ersten Epoche seines Systems, als Vernunftsystem, heraus und in das der Freiheit trat. Dieser ganze Fortschritt

ist aber nur der Fortschritt eines unpersönlichen Gottes zum persönlichen: die Erkenntniß des Wesens der Persönlichkeit Gottes ist es, worauf daher der ganze Fortschritt der neuesten Zeit beruht und von der die Entwicklung des Geistes in der Zukunft ausgehen muß. Aber diese Erkenntniß näher bestimmt, ist eigentlich der Fortschritt der abstrakten Vernunfterkenntniß zur Erkenntniß durch Offenbarung. Sowohl der Theismus als der Pantheismus ist ein abstraktes Vernunftsystem. Das System der Vernunftnothwendigkeit mußte sich zum System der Freiheit erweitern. Freiheit ist aber das Wesen der Persönlichkeit; da aber die concrete Persönlichkeit nicht ohne Natur und Nothwendigkeit in seinen Wesen gedacht werden kann; so ist der positive Fortschritt vom Theismus und Pantheismus zu einem persönlichen Gott eigentlich und in Wahrheit der Fortschritt zur Einheit der Vernunft und Freiheit. Und dieses ist das Wesen der Persönlichkeit Gottes.

Das Wesen der Persönlichkeit ist aber Selbstoffenbarung. Offenbarung also ist der von der Persönlichkeit unzertrennliche Begriff. Er ist also mit der Erkenntniß des persönlichen Gottes sogleich gegeben. Offenbarung setzt eine freie Persönlichkeit voraus, und freie Persönlichkeit nur allein kann und wird sich offenbaren.

Hegel ist in dem sich selbst geschaffenen Zauberkreise seines Begriffes gebannt, so daß ihm Alles zum Begriff werden muß, und er zu keiner objectiven Erkenntniß gelangen kann; er hebt nur Alles immer in seinem Begriffe auf oder macht es zu seinem Begriff. So konnte auch Fichte zu keiner wahrhaft philosophischen Entwicklung kommen, weil er Alles wieder in seinem Ich aufhob und nicht zur wirklichen Fortentwicklung fortgieng. Er sagte, ehe ich etwas annehme, muß ich mich selber haben, und ich habe Alles nur in mir, und außer mir nichts, und daher habe ich mich nur. So ist es mit Hegel in Bezug auf seinen Begriff.

Aus dem Begriffsmechanismus, der die Welt beherrschen will und uns statt der objectiven Wirklichkeit ein Schattenspiel derselben im Begriffe vorführt und uns fortwäh-

rend täuscht mit der versicherten objectiven Wirklichkeit, die mit diesem Schattenspiel eins seye, muß sich die deutsch-europäische Philosophie um so mehr zu befreien streben, als ihre gegenwärtige Aufgabe gerade das Wesen der Freiheit ist. Begreift die deutsch-europäische Weltentwicklung sich selbst: so muß sie vor Allem wissen, daß mit ihrem mächtigen Umschwunge die Philosophie aufgehört hat, eine bloße Vernunftwissenschaft zu seyn, daß sie vielmehr die Wissenschaft der Freiheit und freien Persönlichkeit ist.

Fällt sie wieder zurück, seye es in welcher Weise, in den Irrthum, der zu seiner vollen Entwicklung von Descartes bis Hegel gebraucht hat, und durch diese Entwicklung sich ganz geoffenbaret hat; so läßt sie den ganzen Gewinn dieser Entwicklung fallen und fällt aus der gegenwärtigen Weltentwicklung unaufhaltsam der Vergangenheit anheim. Und in der That ist Hegel selbst der Schlußpunkt dieser vergangenen Gestaltung zu nennen, und sein System wird, was das Princip desselben, nicht seine, außer diesen, in der That ewigen Wahrheiten, betrifft, auch in der gegenwärtigen Zeit keinen schaffenden oder positiven Einfluß in die Entwicklung der Zeit gewinnen können (das Princip ist durch die Geschichte selbst gerichtet) und sich auch bei dem gewaltigen Andrang des Geistes zum Vorwärtstreiben seiner neuen Schöpfung nicht lange halten können und wird nie zur vollen Herrschaft gelangen.

Wir haben nun bereits bisher in der Geschichte der Philosophie fast alle Formen der bloß subjectiven Richtung auf die vielfachste Weise hervortreten sehen und wirklich durchlebt; den Dogmatismus, Scepticismus, Empirismus in grober und feiner Weise, den Realismus, den subjectiven und objectiven Idealismus, Deismus, Pantheismus, und es ist das wahre Bedürfniß der Zeit, ein positives System, das sich zur gesammten Wirklichkeit erweitert und sie in sich umfaßt.

Ueber alles Selbstgemachte, Gekünstelte ist ein unerbittliches Gericht ergangen. Nimmermehr wird sich daher die Zeit in ihrem wahrhaft fortschreitenden Geiste mit bloß subjectiven For-

men statt des Geistes der Wirklichkeit begnügen, am allerwenigsten aber wird sie sich der Tyranney eines absoluten, selbstgemachten Begriffes unterwerfen, der die ganze Wirklichkeit als Idealismus in demselben verflüchtigt. Zu kräftig war von jeher das Lebensbewußtseyn, der poetische Sinn, das religiöse Gefühl und der philosophische Ernst der deutschen Nation, als daß sie ihre heiligsten Interessen auf den Altar des absoluten Begriffes legen könnte.

Die Freiheit und freie Persönlichkeit Gottes ist das Wesen des Christenthums, und auf diesem Grundbegriffe ist unsere ganze neue Welt gebaut; alle Kultur, Kunst, Wissenschaft, das sociale Leben in jeder Beziehung ruht auf ihm.

Wenn sich nun die Philosophie vom Christenthum in der neuern Zeit losgetrennt und gott- und geistlos geworden ist, so konnten ihre Systeme nur unwahre und subjective seyn; und sie konnte nicht frei seyn, weil die Freiheit nur in der Wahrheit, und außer dem wahren Gott aber keine Wahrheit ist.

So wird denn die Philosophie nach achtzehn Jahrhunderten nach allen eignen und selbstigen Versuchen zum Mittelpunkte der Wahrheit zurückgeführt. In dem wahren Wesen Gottes, das sie zum Anfange macht, gestaltet sich ihre ganze Weltanschauung und sämmtliche Probleme ganz anders. Das Licht der positiven oder, was dasselbe ist, der freien Wissenschaft ist ihr nun angebrochen und leuchtet ihr. Wir haben noch die oben angeführten Worte Schellings aus seiner Schrift über die Freiheit in der Erinnerung: «Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr Alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten.»

«Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloß in Bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigern Umschwung gegeben, als irgend eine frühere Revolution.» — Schelling: Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, Seite 420. 421.

Nach unserer ganzen bisherigen Darstellung hat sich uns ergeben: die ganze neuere Philosophie und Theologie haben zu ihrem Angelpunkt, um den sie sich bewegten, die Lösung des Dualismus zwischen Subject und Object, oder Wissen und Seyn und zwischen Wissen und Glaube, oder Vernunft und Offenbarung.

Wir haben daher die Hauptsysteme dieser Bewegung: Empirismus, Idealismus, Scepticismus, Dogmatismus, Realismus, Naturalismus, Rationalismus, Supernaturalismus, Deismus, Theismus und Pantheismus durchlebt. Dieser Dualismus kann einfacher als Dualismus der Erkenntniß *a priori* und *a posteriori* bestimmt werden.

Das eine Moment des Dualismus begann zunächst mit dem Empirismus, durchlief alle Mittelstufen und endigte im Idealismus.

Vom Ich als der Einheit des Idealen und Realen oder des Wissens und Seyns ward ausgegangen und nachdem es alle Momente des Gegensatzes in verschiedenen Systemen entfaltet hatte, kehrte die Entwicklung wieder ins Ich zurück und endigte mit demselben. So hatte das subjective Ich, losgetrennt vom absoluten, vom Urich, seinen Proceß vollendet. **Cogito ergo sum** war das Hauptaxiom, womit Descartes die Entwicklung begann und womit Fichte endigte. Die sieben mageren Kühe hatten die sieben fetten aufgezehrt; die Welt lag dem Ich als Nichtich zu Füßen. Ich war Alles; es war der archimedische Punkt gefunden, der die ganze Welt bewegte. Der subjective Idealismus Fichtes ist zugleich die consequente Durchführung des Rationalismus. Und es beweißt nur die Kraftlosigkeit und intellectuelle Feigheit, daß der sich so nennende Rationalismus nicht bis zu dieser Consequenz kam. Daher nannte auch Jacobi Fichte'n den Messias der speculativen Vernunft.

Es ist hier die Wahrheit vollkommen einleuchtend: daß jene rationalistischen Theologen weder Theologen noch Philosophen waren. Sie sind, sagt Lessing, Theologen viel zu wenig und

Philosophen lange nicht genug. Der Dualismus konnte nun keinen neuen Weg mehr versuchen, er hat alle durchwandert und damit war er zu Ende. Die wahre Lösung des Dualismus liegt aber nicht im subjectiven Ich, sonst hätte es sie aus sich auf seinem langen Wege finden müssen, es hatte aber den Knoten, statt zu lösen, zerhauen; das subjective Ich ward vergöttert. Die wahre Lösung konnte nur im objectiven Ich liegen. Zu ihm ward nun die Philosophie unaufhaltsam getrieben. Dieser große Wendepunkt der neuern und der Anfang der neuesten Philosophie trat nun mit Schelling ein.

Die älteste Philosophie fieng mit Gott an, fand aber nicht den wahren Gott und endigte mit dem Scepticismus, mit der Verzweiflung. Das Christenthum hat den wahren Gott der Philosophie gegeben, sie hat ihn seit Descartes bis Schelling aufgegeben und das subjective Ich zum Mittelpunkt und Ausgang gehabt. Sie fand nun aber Gott wieder und macht ihn zu ihrem Mittelpunkt mit Freiheit.

Mit ihm macht nun die Philosophie den Anfang und betrachtet Alles in und durch ihn. Und nur so ist es in seiner Wahrheit. Außer Gott ist keine Wahrheit, und außer ihm die Welt betrachtet ist sie unwahr.

Der wahre Gott ist aber ein persönlicher, ist Urgeist. So ist es sein Wesen, sich zu offenbaren, und alle unsere Erkenntniß ist nur Erkenntniß aus und durch seine Thaten oder durch seine Offenbarung. Jede wahre lebendige Erkenntniß ist eine Erkenntniß dieser göttlichen Thaten und Offenbarung oder Erkenntniß **a posteriori.** Alle Erkenntniß **a priori** ist eine unwahre, weil eine bloße abstrakte. War also die ganze neuere Philosophie die Philosophie der Vernunft, so wird sie nun in der neuesten die Philosophie der Offenbarung.

Aber dieses ist nur die Folge, daß die Philosophie Gott, und zwar den persönlichen allein wahren Gott, zum Mittelpunkt gemacht hat. In der neuern Philosophie war Gott die Vernunft, also nichts Persönliches, so sehr ihm auch persönliche Eigenschaften beigelegt werden. Und darum konnte die

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Erkenntniß der Welt, des Menschen, nur eine unwahre seyn. Es herrschen Deismus, Theismus, Pantheismus als bloße Vernunftsysteme.

Der große Fortschritt der Philosophie zum wahren Gott ist durch den Pantheismus hindurchgehend. Bei dem wahren Gott angelangt, hebt die speculative Theologie den Theismus und Pantheismus in und durch den christlichen Monotheismus auf. Der ganze Fortschritt der neuesten Philosophie ist der, daß sich die neuere Philosophie in ihr als Vernunftsystem zum Wesen der Freiheit oder, was dasselbe ist, zur Persönlichkeit erweitert hat. Das Vernunftsystem war im subjectiven Idealismus Fichte's vollendet, und Hegel's objectiver Idealismus ist nur die consequente, objective Durchführung des Princips. Das Fichte'sche System ist das Wissen des Wissens oder Wissenschaftslehre. Durch sie wird alles Wissen erst möglich und begründet. Und nach Hegel ist die Philosophie die Wissenschaft der Vernunft, die sich ihrer selbst als alles Seyns bewußt ist; sie ist die Wissenschaft des absoluten Begriffes, der alles Seyn ist. (Logik, zweiter Band, Seite 13, 14.) Daher objectiver Idealismus. Höher kann das Vernunftsystem nicht mehr getrieben werden, als es hier getrieben ist. In ihm ist alles Leben, die ganze Wirklichkeit, alles Persönliche, die Freiheit im Vernunftbegriffe untergegangen. Es ist Alles nur in so fern es gedacht ist, also nur etwas Gedachtes, mithin nur im absoluten Vernunftbegriff Existirendes und außer ihm nichts. Wie aber die Freiheit über der Nothwendigkeit steht, und der Geist und die Wahrheit derselben ist: so steht auch die Freiheit über der Vernunft.

Gott ist nicht die Vernunft, die Einheit des Reellen und Ideellen, sondern er ist freie Persönlichkeit. Er ist nicht diese Einheit, die frühere Schelling'sche Indifferenz, und absolute Identität, sondern sie ist in ihm als seine freie That. Die Vernunft ist also Folge seiner Persönlichkeit. Wäre Gott die absolute Vernunft, also bloß die Einheit des Reellen und Ideellen, so ist der Pantheismus nicht abzuweisen. Und daher

war auch das Schelling'sche System als bloße Naturphilosophie und Vernunftsystem Pantheismus.

Jedes consequente Vernunftsystem ist Pantheismus. Das hatte Jacobi schon geahndet. Er hatte deshalb den Spinozismus immer im Auge, wenn er sich ein Vernunftsystem in seiner Consequenz dachte. Es ist nur inconsequenz und philosophische Flachheit, wenn der Theismus nicht zum Pantheismus fortgeht. Der Theismus kann sich gegen den dialektischen Pantheismus nicht halten, so lange er nicht die Philosophie verläßt. Ganz consequent hatte daher auch Jacobi die Philosophie aufgegeben, um seinen Theismus zu retten. Er hatte sich mit ihm unter den Schutz des Glaubens geflüchtet: den er später, um auch in dem Worte die ganze Inconsequenz und Halbheit auszudrücken, Vernunftglauben nannte. Aber wie wenig die Halbheit seelig macht bei einem so reichen Gemüthe, wie Jacobi, sehen wir aus seinem eigenen Bekenntniß: «Gerne vertauschte ich mein gebrechliches, philosophisches Christenthum gegen ein positiv-historisches. Durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüth ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen, so daß sie gemeinschaftlich mich trügen; sondern so wie das Eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt auch unaufhörlich mich das Andere.» —

Was es mit dem Theismus und sogenannten Vernunftglauben also auf sich habe, konnten die Jünger des Theismus und Vernunftglaubens hier von ihrem Meister lernen. Sie sind in der That, wie Lessing sagt, Theologen viel zu wenig und Philosophen lange nicht genug, und der Denkgläubige glaubt weder, noch denkt er. Schelling vergleicht sie daher mit den Unseligen in Dantes Vorgrund der Hölle, die weder rebellisch gegen Gott, noch treu waren.

Vom Theismus und Pantheismus kann uns nur der concrete Monotheismus retten, nach dem Gott freie Persönlichkeit ist, ein Begriff, auf dem die Entwicklung der ganzen neuesten Philosophie beruht.

Dritter Artikel.

Positive Bestimmung des Wesens der speculativen Theologie.

Welches Schicksal die speculative Theologie in der neuern Philosophie gehabt hat, haben wir nun bisher gesehen.

Der Dualismus des menschlichen Bewußtseyns nahm so sehr den philosophirenden Geist in Anspruch, daß die religiösen Ideen nur eine untergeordnete Stellung einnehmen konnten. Da aber der Mensch durch sein eigenes Wesen mit ihnen unzertrennlich zusammenhängt, und sie ihm als das Innerste seines Wesens erscheinen; so wurde er aus seinem tiefsten Bedürfniß dazu getrieben, sich ihnen immer und immer zuzuwenden.

Aber der ganze Standpunkt, aus dem dieses geschah, war ein den speculativen Ideen höchst ungünstiger. Um das Höchste zu begreifen, ist auch die größte Vertiefung in das Höchste nothwendig. Aber die ganze neuere philosophische Periode war mehr eine Zeit der Veräußerlichung als der Verinnerlichung und Vertiefung des Bewußtseyns. Es war das gemeine Weltbewußtseyn, dem das Uebersinnliche nicht das Positivste und Wesentlichste, sondern etwas bloß *Negatives*, eine bloße Abstraction aus der sinnlich-wahrnehmbaren Welt ist. Es war *Hauptaxiom, die Wahrheit außer der Wahrheit, Gott außer Gott zu erkennen.* Das Uebersinnliche, unter welchem vagen Begriffe man alle wahrhaft speculativen Ideen zusammenfaßte, war ein unbestimmtes Jenseits und eine bloße Verstandesabstraction vom Diesseits. So Gott in die Abstraction, äußerlich, ins Jenseits gestellt, war freilich keine wesentliche Erkenntniß desselben möglich, weil sein Wesen in bloßen abstrakten, wesenlosen Verstandesbegriffen bestand.

Es handelt sich überhaupt bloß um die *Form* der Erkenntniß, nicht um das Wesen. Aber eine solche Form ohne Inhalt und Substanz ist das Skelett der leeren Abstraktion, die gänzlich außer der Wahrheit steht. Die Reflexion war nicht Mittel zum Zwecke, Vermittelung des Wesens, sondern *Selbstzweck.*

So hatte der Subjectivismus volle Herrschaft. Jacobi hat die Zeit in dieser Hinsicht sehr wohl begriffen und in mancher Hinsicht richtig bezeichnet in der von ihm aus der neuen Kritik der Vernunft von Fries angeführten Stelle. (Jacobi's Werke, zweiter Band Seite 14. 15.)

Kant hatte freilich dem Unwesen des Dogmatismus ein Ende gemacht; aber hiermit auch mit der Form dem Inhalte, der Sache selbst ein Ende gemacht. Er räumte so sehr in dem Gebiete des Uebersinnlichen auf, daß der theoretischen Vernunft nichts mehr übrig blieb, als der Kirchhof, aus dem die Posaune der praktischen Vernunft nicht das Leben, die Wirklichkeit, sondern nur das Postulat der Wirklichkeit, der übersinnlichen Welt, hervorrufen mußte.

Jacobi hatte sich nun allerdings über den Nominal-Rationalismus, wie er die Denkweise des formellen Verstandes nannte, (sämmtliche Werke, zweiter Band, Seite 21.), durch sein tieferes Gemüth erhoben; aber sein Real-Rationalismus, wie wir seine substanzielle, unmittelbare Vernunftanschauung nennen wollen, war nur die Flucht vor dem alles zermalmenden Verstand, nicht der Sieg über ihn. Daher behielt dieser Verstand auch nach, wie vor, das Feld. Auch er endigte, wie Kant, mit dem unseligen Resultat, daß keine speculative Theologie möglich seye; ja er gieng bis zu der Behauptung fort, daß alle speculative Wissenschaft mit Atheismus endige, und daß es sogar im Interesse derselben läge, daß kein Gott seye.

Es war ein beglückendes Werk der Vorsehung, daß diese ganze philosophische Periode nun schnell ihrem Ende zugeführt wurde durch Fichte. Und wir müssen anerkennen, daß Hegels System, wenn es auch seinem Princip nach eher die Vollendung der neuern Philosophie, als der Anfang der neuesten, genannt werden muß, und recht eigentlich die Vollendung des Vernunftsystems, und damit der Vernunftperiode ist, doch die Bedeutung hat, daß durch dasselbe der formelle Reflexions-standpunkt völlig überwunden und in die Vergangenheit gesetzt

ist. Es ist die bleibende Vormauer, daß wir weder in die Kantische, noch Jacobische, noch Fichtische Periode zurückfallen können. Denn Hegel hat die Reflexion so über sich selbst hinausgetrieben und sie in ihren ganzen Wesen dialektisch so ganz erschöpft und uns über ihre Bedeutung so verständigt, daß alle Irrthümer derselben mit der Wurzel getilgt sind. Er kann in der That der Ueberwinder, der Herakles der Reflexion genannt werden, der die ganze Arbeit und Mühen derselben, der Vermittlung, wie Herakles in der Mythe, übernommen hat. Und wenn sein System auch geboren ward, um vielleicht früher, als ein anderes, minder bedentendes, zu sterben, und die gewaltigste Anstrengung und Riesenkraft an der positiven Macht der neuen Weltgestaltung, wie sie schon vor ihm durch seinen Meister, Schelling, ins Daseyn gerufen und weiter entwickelt wurde, sich brechen muß: so ist er doch als ein unsterblicher Heros, wie Herakles, unter die Götter versetzt. Er muß dem allgemeinen Geist der Weltentwicklung, den sein Princip aufhalten würde, weichen, der, als die Wahrheit, das Feld behalten muß.

Die Zeit des Rationalismus ist abgelaufen und mit Hegel abgeschlossen und vollendet und die Zeit der Freiheit eingetreten. Die ganze neuere Philosophie wollte Wissen und Seyn oder Vernunft und Erfahrung, Subject und Object, mit einander versöhnen. Das war ihre Bestimmung. Diese konnte sie aber nicht erreichen, weil das subjective Ich, als die Einheit des Wissens und Seyns, des Subjects und Objects, der Vernunft und Erfahrung, als der Mittelpunkt der ganzen neuern Philosophie, diese Versöhnung nicht in und aus sich finden kann. Denn es selbst ist ja nichts Absolutes; es weißt, als subjectives Ich, über sich hinaus auf das absolute Ich, auf das Urich. Dahin mußte die Philosophie unaufhaltsam getrieben werden, wenn sie die Versöhnung des Dualismus wirklich erreichen wollte. Aber auch in dem Urich ist ein Dualismus, von dem der im subjectiven Ich erst das Abbild ist, der Gegensatz des Realen und Idealen oder der Nothwendigkeit,

der Vernunft und Freiheit. Dieser ist aber eben im Absoluten, im Urich, als der Einheit der Vernunft und Freiheit, aufgehoben.

Anfangs war in dem Schelling'schen Systeme das Absolute, das Urich, eben nur die Indifferenz des Realen und Idealen, und daher noch bloßer Vernunftbegriff und noch keine freie, übersubstanzielle und übervernünftige Persönlichkeit, und in ihr hatte Schelling das Fichte'sche Princip noch nicht ganz überwunden, nach dem Ich noch nicht als concret-persönlich, sondern eben nur als die reine Thätigkeit, das Setzen seines Inhaltes und Aufheben Alles in sich erfaßt war. Diesen Standpunkt hat Schelling in der zweiten Epoche seines Systems völlig verlassen, dessen Wendepunkt die drei früher genannten Schriften sind.

Den frühern Standpunkt Schellings hat nun Hegel durchzuführen gesucht; seine Logik ist die Durchführung der Schelling'schen Indifferenz oder die Nachweisung, daß Reales und Ideales eins sind. Das ist die Bedeutung seines absoluten Begriffes. Er ist die reine Thätigkeit, sich selbst Setzen und Aufheben, und im Aufheben Setzen, kurz lautere Vermittelung. Und so ist denn das absolute Ich wieder nur der urpersönliche, absolute Begriff, die sich selbst denkende Idee, welche ist die absolute Wahrheit; « die absolute Idee allein ist Seyn, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit. Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie ». Logik, zweiter Band, Seite 371, 372. Besonders auch Seite 371, 374.

Hegel hat 1802 in der Abhandlung über Glauben und Wissen nachzuweisen gesucht, daß die Reflexionsphilosophieen der Subjectivität oder die Metaphysik der Subjectivität den vollständigen Cyclus ihrer Formen in Kant, Jacobi und Fichte durchlaufen und was zur Seite der Bildung zu rechnen seye, vollständig dargestellt habe, und daß daraus die wahre Philosophie der äußern Möglichkeit nach hervorgegangen seye, welche, die Absolutheit der Endlichkeiten derselben vernichtend, sich als vollendete Erscheinung darstelle. Indem diese Refle-

tionsphilosophien das Endliche zum Absoluten gemacht; hätten sie den speculativen Charfreitag und die Gottlosigkeit in der Philosophie zum Mittel- und Ausgangspunkt gemacht. (Sämmtliche Werke Hegels, erster Band, Seite 155, 156, 157.) Von Spinoza sagt er, daß bei ihm das Unwahre seines Systems das seye, daß ihm das Absolute nur Substanz, nicht Subject seye.

Hier hätten wir denn den Theismus und Pantheismus einander gegenüber, von denen uns Hegel befreien will durch die Wahrheit.

Es wird freilich vor Allem darauf ankommen, was es mit dem Wesen des Subjects oder der Persönlichkeit Gottes nach Hegel auf sich habe. Denn auch der Theismus behauptet diese, und wir wissen, daß Jacobi eben immer und immer auf einen persönlichen Gott gegen den Pantheismus dringt.

Worin besteht nach dem Theismus das Wesen der Persönlichkeit Gottes? Kant unterscheidet Deismus und Theismus wie Naturalismus und Theismus. Jenem ist Gott eine Weltursache (ob durch Nothwendigkeit seiner Natur oder durch Freiheit bleibt unentschieden), diesem Welturheber. Der Deist glaubt einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott, summam intelligentiam. (Kants Kritik der reinen Vernunft, Seite 659, 660, 661.)

Jacobi, der sich zum Theismus bekennt, erläutert beide Begriffe weiter also: «Daß das Absolute Grund seye und nicht Ursache, behauptet der Naturalismus, daß es Ursache seye und nicht Grund, der Theismus.» (Jacobis sämmtliche Werke, dritter Band, Seite 404.) Man wird Naturalist oder Theist, nachdem man entweder dem Verstande die Vernunft oder der Vernunft den Verstand unterordnet, oder, was dasselbe ist, nachdem man außer dem Seyn der Nothwendigkeit in der Natur, noch ein Seyn der Freiheit über ihr annimmt oder läugnet. L. c. Seite 412, 413. Es giebt nur zwei Systeme: Naturalismus und Theismus; beide sind unverträglich und können auf keine Weise zusammen bestehen oder sich ausgleichen.

Jacobi bestimmt nun den Gott des Theismus als einen persönlichen oder als die Vernunft. L. c. Seite 346, besonders zweiter Band, Seite 264. Von der Erkenntniß dieses Gottes sagt er, daß dieses ächter Theismus seye, der behauptet, nicht nur, daß es keine wissenschaftliche Erkenntniß Gottes gäbe, sondern daß wir die Natur eines solchen persönlichen Wesens nach unserer Vorstellungsart unmöglich finden müssen. (David Hume: Ueber den Glauben oder über Idealismus und Realismus, Seite 189.)

Ueber Spinoza und sein Verhältniß zu Fichte und beider zu sich selbst spricht sich Schelling in seiner Schrift über die Freiheit aus. (Philosophische Schriften, erster Band, Seite 417, 418, 419, 420.) Ueber den Theismus und sein Verhältniß zum Naturalismus in dem Denkmal. Er macht daselbst geltend, daß beide, der Naturalismus, d. h. die Lehre, daß in Gott eine Natur seye, eben so sehr ein Recht auf Befriedigung habe, als der Theismus; daß beide aber für sich einseitig und unwahr seyen, daß sie daher in einem höheren, dritten vereinigt werden müßten.

«Der Naturalismus, wenn er auch, in Ansehung der Dignität, dem Theismus nicht gleich steht, ist doch, was die Realität betrifft, ihm völlig äquipollent, d. h. er hat ganz gleiche Ansprüche, befriedigt zu werden. Ein theistisches System, daß die Erklärung der Natur ausschließt, verdient gar diesen Namen nicht, weil ohne bestimmten Begriff vom Verhältniß Gottes zur Natur der Begriff Gottes selber ungewiß bleibt, ganz unvollständig aber alle Erkenntniß der göttlichen Natur, indem die bloße Wissenschaft, daß ein Wesen ist, ohne von seinen Wirkungen oder Verhältnissen etwas einzusehen, die mangelhafteste aller Erkenntnisse ist. Der Naturalismus kann den Theismus nur in so fern anerkennen, als er zugleich mit ihm befriedigt wird; ja, nach dem einfachen Grundsatz, daß überall und in allem Wissen von dem Niederen zu dem Höheren fortgeschritten werden soll, daß erst das Geringere

begriffen seyn muß, ehe man sich anmaßen kann, das Höhere zu begreifen, hat der Naturalismus noch frühere Ansprüche an das ächt philosophische System, als der Theismus» ....

«Indem ich übrigens eine solche lebendige Verknüpfung beider behaupte, so verstehe ich unter Naturalismus nicht irgend ein auf die äußere Natur sich beziehendes System, sondern das System, welches eine Natur in Gott behauptet. — Daß ohne dieses auch kein System möglich sey, welches Bewußtseyn, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet, habe ich gezeigt, also auch, daß Naturalismus (in dem eben bestimmten Sinne) die Grundlage, das nothwendig Vorausgehende des Theismus ist. Hieraus erhellt, daß, wenn es das Interesse dieser beiden Systeme ist, in jenes lebendige Verhältniß zu treten, das Interesse auf der Seite des Theismus sogar noch größer ist, als auf der Seite des Naturalismus. Dieser kann wenigstens noch für sich anfangen und in so weit bestehen, wenn er auch nicht für sich enden, nicht in das Höhere sich verklären kann, nach dem er eben so innig, wie die Natur selbst, verlangt. Der Theismus dagegen kann ohne den Naturalismus auch nicht einmal anfangen, er schwebt völlig im Leeren, wo denn kein Wunder ist, daß kein Flügel der Erkenntniß zu ihm reicht...... Wie der Gott dieses Theismus im Leeren schwebt, so ist er auch innerlich leer, nichts Festes, Bestimmtes.»

«Gerade jene Entgegensetzung, welche uns als letztes Vermächtniß der vorigen Zeit noch einmal angeboten wird, war der große Irrthum dieser ganzen Bildungsepoche, indem durch gänzliche Ausscheidung des Theismus von allem Naturalismus und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur zugleich gesetzt werden mußten. Nur zusammen bringen sie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die seyn, wie, auf welche Art sie in Verbindung zu setzen seyen? Vom Theismus zum Naturalismus geht kein Weg; so viel ist klar. Es war Zeit, umgekehrt Naturalismus, d. h. die Lehre, daß eine Natur in

Gott sey, zur Unterlage, zum Entwicklungsgrund (nicht etwa zum Höheren), des Theismus zu machen.» Seite 89 ff.

Daß Gott immanente Ursache der Welt seye, was der Pantheismus behauptet, kann wohl nicht in Abrede gestellt werden, aber das muß entschieden geläugnet werden, daß er nur immanente Ursache der Welt seye. Es wir gefodert, daß er auch supramundan seye. Dieses scheint die Foderung des Theismus zu seyn. Aber daß er nur supramundan seye und nicht auch zugleich immundan in dem Sinne, daß die Welt in einem immanenten Verhältniß zu Gott steht, ist, was der Theismus wenigstens wissenschaftlich nicht anerkennt.

Die ganze Philosophie drängt sich aber zur Lösung dieses Problems hin: sie sucht das reelle Verhältniß Gottes zur Welt, nach dem Gott mit der Welt in reeller Einheit ist, ohne mit ihr eins zu seyn. Der Pantheismus confundirt Gott und Welt, der Theismus trennt beide. Die reelle Einheit aber unterscheidet nur, wo der Theismus trennt, und eint, wo der Pantheismus confundirt. Aber beide Irrthümer sollen überwunden werden. Was konnte das diese Irrthümer positiv überwindende wohl anders seyn, als die Persönlichkeit? Aber nur der positive Begriff der Persönlichkeit kann uns die Lösung gewähren und die höchsten Bedürfnisse des menschlichen Geistes befriedigen. Weder der Theismus, noch Pantheismus, vermag es. Jener behauptet eine abstrakte Nothwendigkeit, dieser eine abstrakte Freiheit. Aber die positive, wahre Freiheit ist weder im Spinozismus, noch Fichte'schen subjectiven und Hegel'schen objectiven Idealismus, noch auch im Jacobi'schen Theismus, zu finden, sondern liegt allein im Wesen der Persönlichkeit. Dieser Begriff hat die Welt allein frei gemacht im Christenthume und auf ihm steht unsere ganze neue Welt seit dem Christenthume. Und nur in diesem Sinne ist das Christenthum die Religion der Freiheit; und nur er allein kann auch die Philosophie frei machen. Wenn sie die freie Persönlichkeit zum Mittelpunkte, Anfangs- und Ausgangspunkt hat, steht

sie allein auf christlichem Boden und in der Wahrheit. Wie es das Ziel und Ende aller Wahrheit der Religion war, daß Gott als die absolute Persönlichkeit erschienen ist, so muß es auch das Ziel und Ende der Philosophie seyn, Gott als solchen zu erkennen und diese Wahrheit oder wahre Erkenntniß zu ihrem Mittelpunkte zu machen. Der Geist Gottes und Christi, der am Pfingstfeste erschien, durchschaut die Tiefen der Gottheit und enthüllt sie uns. Denn er ist deswegen vom Vater gesandt, daß er in alle Wahrheit führe: daß er die ganze Fülle der Gottheit, die in Christus ist, der Welt offenbare. Der Geist wird nicht aus sich selbst reden, sondern er wird von dem Meinigen nehmen und es euch geben. Joh. 14. Das Wesen der Persönlichkeit Gottes wäre mithin der Begriff, zu dem die Philosophie durch ihre bisherige Entwickelung nothwendig getrieben wird. Denn ihre Aufgabe eben ist, den Pantheismus und Theismus wahrhaft zu versöhnen.

Ein Rückschritt in eins von Beiden ist der Philosophie jetzt nicht mehr möglich; denn zu hoch sind wir durch die wahre Einsicht in beider Wesen in ihrer bisherigen, allseitigen Entwickelung gestellt, als daß es ein anderer Weg, als über sie hinaus, zu einem höhern, von ihnen selbst unbewußt gefoderten, dritten geben könnte. Diese Einsicht ist eben das gewonnene Resultat der Philosophie.

Von jeher, von den ältesten Zeiten an, sehen wir die Welt in dem Grundirrthum gefangen, daß sie entweder Gott in der Welt oder die Welt in Gott aufhob. Das Erste geschah schon bei den Griechen, deren ganze welthistorische Stellung darauf beruht, das Letzte bei den Orientalen. Aber der Irrthum hier, wie dort, gieng nur daraus hervor, daß bei den Orientalen Gott nur die substanzielle Einheit der Welt, bei den Griechen nur die substanz- und einheitslose Vielheit der Naturgötter war; damit hängt denn auch als nothwendige Folge zusammen, daß bei den Orientalen der Despotismus, bei den Griechen die abstrakte Freiheit, Selbstständigkeit des Einzelnen, herrschte.

Das wahre Verhältniß konnte nur durch den persönlichen Gott des Christenthumes eintreten. Mit ihm trat die wahre Freiheit der Welt ein.

Als die Philosophie das Christenthum verließ und bloße Weltweisheit seit Descartes bis auf die neueste Zeit war, verlor sie eben mit ihrer Wahrheit auch ihre Freiheit. Sie fiel wieder dem Pantheismus und Theismus anheim und ihre Weltanschauung war die Nothwendigkeit und abstrakte Freiheit: über beide konnte sie sich, so lange sie ihrem Princip treu blieb, nicht erheben. So hat also auch die Philosophie ihr Heidenthum durchlaufen als Weltweisheit und es durchleben müssen. Der Charakter des Heidenthums war, daß es eine Welt ohne Gott hatte, das Endliche, Zeitliche zum Unendlichen und Ewigen gemacht hatte: gerade das ist auch in der Epoche des philosophischen Heidenthums der neuern Zeit, und deshalb sagt Hegel, die Philosophie habe durch das Verendlichen des Unendlichen den speculativen Charfreitag und die Gottlosigkeit eingeführt.

Aus der bisherigen Entwickelung ergiebt sich nun, daß das positive Moment der ganzen speculativen Theologie das Wesen der Persönlichkeit Gottes ist. Mit ihm und in ihm sind alle übrigen Fragen der speculativen Theologie gelößt. — Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Wesentlichste der ganzen neuesten Schelling'schen Philosophie in der positiven Erkenntniß der Persönlichkeit Gottes concentrirt ist.

Es liegt auch ganz in der Natur der Sache, daß, wenn Schelling einen wesentlichen Fortschritt von seiner Naturphilosophie zur Geistesphilosophie thun wollte, dieser Fortschritt nur in der wahren Erkenntniß seines Absoluten, mit welchem Begriffe er die Naturphilosophie begonnen und welcher der Mittelpunkt derselben war, liegen konnte. Es war der entscheidende Moment, ob die Idealphilosophie Schellings so durchgeführt werden sollte, wie es Hegel gethan, oder ob die ursprüngliche Anlage der Schelling'schen Philosophie selbst nicht einen ganz anderen Geist und mithin auch einen ganz anderen Fortschritt und eine ganz andere Ausführung enthalten hat.

Es ist aber schon früher nachgewiesen worden, daß durch diesen Geist auch in seiner ersten Anlage niemals die vorgebliche Durchführung Hegels gerechtfertigt werden kann, sondern daß diese vielmehr im völligen Widerspruche mit jenem Geiste steht.

Wenn nun, wie es unleugbare Thatsache ist, der ganze Fortschritt der Schelling'schen Philosophie, wie er in den drei früher genannten Schriften im Keime niedergelegt ist, sich wesentlich in der speculativen Theologie concentrirt, und dieser Fortschritt auf die ganze vorgebliche Hegel'sche Durchführung des Schelling'schen Systems nicht eine Spur von Einfluß zeigt: so wird es einleuchtend seyn, wie insbesondere die speculative Theologie Hegels zur Anfoderung und zum wahren Interesse des wissenschaftlichen Fortschrittes durch Schelling stehen muß.

Wir werden die Stellung des Hegel'schen Systemes in dieser Beziehung zum wahren, durch die ganze Geschichte der Philosophie gefoderten Fortschritt erst recht begreifen, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die Foderung der Zeit, die Lösung und Versöhnung des Theismus und Pantheismus war.

Wir haben bemerkt, daß nur das Wesen der Persönlichkeit diese Versöhnung gewähren konnte. Wenn nun Schellings ganze Bemühung in dem Uebergange zu seiner neuesten Periode auf die positive Erkenntniß der Persönlichkeit Gottes gerichtet war; so sehen wir so recht ein, wie sehr er der Repräsentant des wahrhaft fortschreitenden philosophischen Geistes der neuesten Zeit ist; wie sich dieser in ihm ganz erfaßte, darstellte und zum Bewußtseyn brachte.

Wie verhält sich nun die speculative Theologie nach diesem nun gewommenen Standpunkte zu dem Theismus, Pantheismus und der Hegel'schen speculativen Theologie?

Ehe wir diese Frage beantworten können, müssen wir die Natur und das Wesen dieser drei letztgenannten Systeme näher betrachten. Das allen dreien Systemen Gemeinsame ist, daß sie Gott als Vernunftbegriff und nicht als concrete Persönlichkeit erfassen und (was nur nothwendige Folge hievon ist) daß ihnen das Verhältniß Gottes zur Welt ein Verhältniß der

Denknothwendigkeit, mithin ein bloß ideelles, gedachtes, logisches, ist.

Der Unterschied dieser Systeme ist aber dieser, daß der Pantheismus vom Begriffe Gottes als des Unendlichen, Unbedingten, Absoluten ausgeht, der alle Realität ist und außer dem keine ist. Gott ist Alles. «Durch eine Unendlichkeit kann sich nichts bewegen,» sagt indessen schon Zeno, «es gehört Endlichkeit dazu»; daher ist die Welt dem Pantheismus der Leib Gottes, an und in dem er sich bewegt; Gott ist die Weltseele.

Es giebt keinen Uebergang, sagt Spinoza, vom Unendlichen zum Endlichen, keine transitive, sondern nur eine inwohnende (immanente) Ursache der Welt. (**Deus ergo est omnium rerum causa immanens non vero transiens. Ethic. pars. I. propos. 18.**) Das Endliche ist unendlich in seinem Nebeneinanderseyn.

Gott, als die (Alles) erzeugende, wirkende Natur (**natura naturans**) ist in sich selbst und wird durch sich selbst begriffen. Die erzeugte, gewirkte Natur (**natura naturata**) ist Alles, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur hervorgeht, ist ein Modus der göttlichen Substanz. **Ethic. part. I. Schol. Propos.**

Gott ist die abstrakte Ursächlichkeit, die **causa sui**, die Welt ist das abstrakte Gewirkte, nicht das Geschaffene; seine Wirklichkeit und sein Leben geht in der Welt auf. Der Zusammenhang Gottes mit der Welt ist mithin ein nothwendiger, kein freier, von Gott selbst gewollter. Die Welt ist zur Existenz und zum Leben Gottes nothwendig, so wie dem Menschen der Leib zu seinem Daseyn nothwendig ist. Gott ist hier mit der Welt verschlungen und behaftet, er kann sie nicht wollen und auch nicht nicht wollen, er muß sie wollen, weil er gar nicht von ihr abstrahiren kann, sie ist ein integrirendes, wesentliches Moment seiner eigenen Existenz. Gott hat kein anderes Leben als in der Welt und durch die Welt, mit der Welt hebt man daher Gott selbst auf. Als der blos immanente Grund der Welt kann er sich nicht über die Welt erheben zu einem Fürsichseyn; die Welt ist zugleich mit ihm und er nicht ohne sie,

er ist also ewig nothwendig wirkend. Er ist die unendliche und unendlich thätige Weltpotenz, Weltkraft. Allmacht und Allgegenwart sind seine wesentlichsten Prädicate. Er kann nicht außer sich gehen aus seiner Immanenz, weil er gar nicht in sich ist; denn Insichseyn im höhern Sinne ist nur von persönlichen Wesen zu prädiciren. Gott kann sich von seiner Substanzialität nicht los, viel weniger frei machen, er ist nur die Substanz, die substanzielle Einheit der Welt. Wie er nun selbst völlig unfrei ist, so giebt es auch natürlich keine freie Wesen neben ihm. Spinoza hat überhaupt von der Freiheit keinen Begriff, weil er keinen von der Persönlichkeit hat. Der Begriff der Unabhängigkeit, den er bei Gott hervorhebt, ist ganz negativ.

Die Welt, als erscheinende Wirklichkeit, ist daher eigentlich nicht, weil Gott, die Urkraft, Urrealität, die unendliche Substanz, Alles ist; das Endliche ist unendlich in seinem Nebeneinanderseyn. Wenn Schelling den Spinozismus in seiner Starrheit mit der Bildsäule des Pygmalion vergleicht, der durch warmen Liebeshauch beseelt werden müßte, (sämmtliche Werke, erster Band, Seite 418.), so hat man von ihm gesagt, daß sein System (als Naturphilosophie) der belebte, beseelte Spinozismus seye. In der That ist der Pantheismus Schellings nicht unpassend so zu nennen. Aber so ist er auch ein ganz anderer geworden, der schon in seinem Anfange über sich hinauswies.

Wie nun der Pantheismus von dem abstrakt Unendlichen ausgeht und daher den Uebergang zum Endlichen (den **salto mortale** der Philosophie) nicht finden konnte, und den Knoten, statt zu lösen, zerhaut; so geht der Theismus vom abstrakt Endlichen aus und kommt durch einen Schluß auf das Unendliche; er schließt von der Wirkung auf die Ursache, von der Welt auf einen Urheber.

Dieser Schluß kann nun entweder ein Verstandesschluß im gewöhnlichen Sinne oder ein Vernunftschluß in der Weise seyn, daß man von der Realität, Wirklichkeit der Vernunft, als sub-

stanziellen auf Gott, als die Ursache oder Urrealität derselben, schließt. Man sagt: «So wahr die Vernunft ist, so wahr ist Gott, die Vernunft ist eine unmittelbare Offenbarung Gottes, das Zeugniß, daß Gott ist.» Gott wird, nach jener ersten Ansicht, aus der Anschauung der Welt, nach der letzten durch unmittelbare Vernunftanschauung, erwiesen.

«Nur das höchste Wesen im Menschen, sagt Jacobi, der Repräsentant dieses Theismus, im letzten Sinne, zeugt von einem Allerhöchsten außer ihm; der Geist in ihm allein von einem Gott.» Jacobi's sämmtliche Werke, dritter Band, Seite 325.

«Gott schuf den Menschen und gab ihm unmittelbar aus seinem Geiste den Geist Geistesbewußtseyn, heißet Vernunft. Der Geist aber kann nur seyn unmittelbar aus Gott. Darum ist Vernunft haben und von Gott wissen Eins. Seite 400.

Gott ist der unbestimmte Unendliche, die abstrakte Ursache der Welt. Daß der Theismus nur auf diese negative Bestimmung des Wesens Gottes gelangt, ist Folge seines formellen Reflexionsstandpunktes, der vom Endlichen nur auf das Unendliche schließt. Es ist für das Princip gleichgültig, ob man durch einen Verstandesschluß im gewöhnlichen Sinne oder durch einen Vernunftschluß im Jacobischen Sinne zum Daseyn Gottes gelangt. Für das Verhältniß Gottes zur Welt hat es die Folge, daß es als ein äußeres, negatives angesehen wird.

So sehr auch Jacobi Gott als persönliches Wesen gegen den Pantheismus geltend macht, und so sehr er ihn mit der Welt in das innigste Verhältniß gestellt wissen will: so ist doch dieses nur die Sprache seines Herzens, nicht Resultat der philosophischen, positiven Einsicht des Geistes. Diese hält er durchaus für unmöglich. Wir begegnen also hier dem Menschen, nicht dem Philosophen Jacobi, die wie er selbst gesteht, in einem Widerspruche sind.

Sein Begriff von der Persönlichkeit Gottes ist ein ganz abstrakter und negativer, und deßhalb kann er auch Gott mit

der Welt nur in einem abstrakten, negativen und äußerlichen Verhältniß denken. Wohl sagt er: «Vernunft ohne Persönlichkeit ist Unding, (dritter Band, Seite 419 und 382.), und verwirft den Gott, der das absolut Unbestimmte ist;» wohl sagt er: «Gott in der Welt und über der Welt, getrennt von ihr und doch in unzertrennlicher Verbindung, das ist die Kunde, die wir von ihm haben.» Aber es sind dieses nur Worte, von denen ihm die wahren, positiven Begriffe fehlen. Gerade in dem abstrakten Verstand, den er verwirft, und seinen formellen Reflexionen ist er befangen und kann das um sich selbst gesponnene Gewebe endlicher Verstandesreflexionen nicht durchbrechen.

«Daß Gott Ursache und nicht Grund ist, sagt Jacobi, behauptet der Theismus, daß er Grund und nicht Ursache ist, der Naturalismus.» Aber es wird doch wohl auf den Sinn ankommen, in welchem man Gott als Ursache nimmt. Ist Gott Ursache von Allem, ohne daß die Ursache noch etwas für sich Besonderes, ein besonderes Wesen ist, so ist doch wohl der Sache nach der Theismus von dem Naturalismus hierin nicht verschieden.

Man wird also das Wesen der Ursache näher bestimmen müssen, wenn sich ein qualitativer Unterschied beider Systeme ergeben soll.

Es ist, wie oben bemerkt, die Frage: Ist Gott die Ursache von Allem, so daß er nichts Besonderes ist, kein besondereres für sich seyendes Wesen und Substanz? oder ist er noch etwas Besonderes, ein für sich seyendes Wesen? Gott, als die Ursache im ersten Sinne, ist sich überall selbst gleich, im letzteren Sinne ist er sich überall (in der Welt) ungleich, weil er sich überall als der sich selbst Gleiche bewußt ist, mithin der sich in Allem Ungleichen Gleiche. Gleich in so fern er ein Besonderes ist, das sich bei Allem und in Allem sich nur auf sich selbst bezieht und sich identisch ist; ungleich, in so fern er im andern erscheint, das er nicht ist, aber das er doch erfüllt, jedoch nicht so, daß er darin auf- oder darauf gehe, sondern als der, welcher in

Allem ist und zugleich über Allem ist und sich in allein Ungleichen als der sich Gleiche erhält und besitzt.

Der Gott Spinozas war als die unendliche Substanz sich immer selbst gleich; denn das Ungleiche der Substanz ist nichts Wirkliches, nichts wirklich Seyendes.

Gott ist, nach Spinoza, der Inbegriff aller Dinge, die nur verschwindende Momente an und in ihm sind nicht wirklich seyende, selbstständige Wesen*). Man kann daher auch hier nicht sagen, Gott ist sich ungleich, weil außer ihm und zwar nicht **extra**, sondern auch **praeter Deum**, nichts Wirkliches ist. Die Welt ist mit Einem Wort nichts außer Gott, **praeter Deum**, wirklich Seyendes, sondern nur verschwindendes Moment des göttlichen Lebens, sie ist in Gott immer aufgehoben.

Der Unterschied des Pantheismus und Theismus ist also nur dieser, daß jener die Selbstständigkeit der Welt auch nicht **praeter Deum** bestehen läßt, dieser hingegen sie **extra Deum** setzt: oder daß der Pantheismus nur die Immanenz Gottes in der Welt behauptet und der Theismus sie läugnet und die Welt **extra Deum** setzt; oder mit andern Worten, daß der Pantheismus Gott und Welt confundirt, der Theismus beide trennt. Man kann aber in der That, die Sache schärfer aufgefaßt, auch bei Spinoza kein immanentes Verhältniß Gottes zur Welt im wahren Sinne des Wortes behaupten, so wenig man bei dem Theismus Gott im eigentlichen, strengen und wahren Sinne nicht die Ursache der Welt nennen kann. Denn was gar nicht außer Gott, **praeter Deum**, besteht, mit dem kann er auch in keinem immanenten Verhältnisse stehen, und eine Ursache, die außer (**extra**) ihrer Wirkung besteht, ist auch nicht Ursache dieser Wirkung. Denn die Ursache setzt sich selbst in der Wirkung, ist also als wirkend in der Wirkung thätig.

---

*) Eben deßhalb, weil die Dinge nur vorschwindende Momente an der göttlichen Substanz sind, ist ouch kein Werden möglich.

Es folgt hieraus aber noch nicht, daß die Ursache in der Wirkung aufgeht, oder nur in der Wirkung seyn muß, und nicht zugleich außer ihr: dieses würde schon damit wiederlegt, daß ja eine und dieselbe Ursache Ursache von verschiedenen Wirkungen seyn kann. Es ist das wahre Verhältniß, in Bezug auf Gott, als Ursache der Welt, schon oben damit angedeutet worden, daß es nämlich darauf ankomme, ob die Ursache ein besonderes, für sich seyendes Wesen seye oder nicht. Der Theismus, und im Grunde auch der Pantheismus, denkt Gott und Welt nicht zusammen, wenn er die Welt denkt, so abstrahirt er von Gott, und wenn er Gott denkt, so abstrahirt er von der Welt, anstatt beide in-, mit- und durcheinander zu bestimmen.

Der Begriff Gottes, nach Spinoza, nach dem er der todte, bewegungslose Inbegriff der Welt ist, bekam durch Schelling Leben und Bewegung. Durch den Vorgänger Schellings, Fichte, ward als Princip alles Seyns und Lebens Wille und That geltend gemacht. Es trat die Ichheit hervor. Der Begrff der Ichheit ist in Spinozas System ganz ausgelöscht. Daher auch das Starre, Leb- und Bewegungslose seines Gottes, wie seines ganzen Systems, das sein Wesen auch ganz in der Form aussprach. Der Begriff der Ichheit, der sich durch Fichte entwickelte und von Schelling in sein System, als Princip, nicht im subjectiven Sinn, wie bei Fichte, sondern im objectiven, aufgenommen wurde, gab dem Pantheismus Schelling' dieses Leben und die Bewegung. Aber deßhalb liegt auch im Pantheismus Schellings die innere Nothwendigkeit, über sich selbst hinauszugehen, und es ist hier ein gauz anderer Pantheismus, als der gewöhnliche, wie er in seiner härtesten Consequenz in Spinoza aufgetreten ist. Mit dem Begriffe der Ichheit hat sich auch der Begriff der Freiheit geltend gemacht, der in Spinoza ebenfalls ganz von der Nothwendigkeit verschlungen ist. Aber diese Freiheit ist bei Fichte und Schelling in seiner naturphilosophischen Periode nur die unendliche Thätigkeit des Ichs, sich selbst zu setzen.

Es traten mithin in Fichte und Schelling der Theismus und Pantheismus aufs neue, aber in ganz anderer Weise, hervor, und wir müssen, namentlich in Bezug auf letzten, wieder in neue, schärfere Bestimmungen eingehen.

Der Theismus Fichtes ist in seiner Ansicht von Gott als der moralischen Weltordnung ausgesprochen. Es ist Gott ganz äußerlich zur Welt des subjectiven Ichs und Nichtichs aufgefaßt. Er ist die ganz abstrakte Ursache der Welt, das moralische Weltgesetz, die moralisch-gesetzgebende, richterliche und vollziehende Weltmacht. Aber die ausdrückliche Behauptung Fichtes, daß Gott Persönlichkeit beilegen und ihn verendlichen gleich seye, eröffnet uns neue Momente für das Wesen Gottes. Zwar hatte der Theist Jacobi Gott Persönlichkeit beigelegt, er hatte sich aber das Wesen der Persönlichkeit nicht gedacht und dasselbe auch nicht einmal negativ-dialektisch zu vermittlen gesucht. Sonst hätte er dem Widerspruch nicht entgehen können, daß Gott, wenn er nicht der Unendliche ist, was er als die Ansicht des Naturalismus oder Pantheismus bestreitet, in sich selbst beschränkt oder begränzt gedacht werden müsse. Wie dieses aber mit dem Begriffe des Wesens Gottes vereinbar seye, dafür mußte er alsdann Rede stehen. Aber Jacobi zog sich aus diesem Widerspruche dadurch heraus, daß er sich vor ihm die Augen verband, damit er ihm nicht ins Angesicht zu schauen brauchte. Was es mit seinem Vernunftglauben, der das Asyl für den Widerspruch war, auf sich habe, können wir hier aufs neue sehen. Es ist daher eine große Bereicherung für die Wissenschaft, daß Fichte den Widerspruch in seiner Härte geradezu geltend machte. Denn wirklich muß die Philosophie entweder durch ihn hindurchdringen oder die Persönlichkeit Gottes aufgeben.

Daß aber bei Fichte und Schelling in der ersten Periode seines Systems das Wesen des Ichs nur noch abstrakt und unpersönlich aufgefaßt wurde, war auch die Ursache, daß die Freiheit auch nur negativ erscheint. Es ist der Wille, als Princip des Ichs, noch ganz der reine, unbestimmte Wille und

die Thätigkeit desselben nur das dialektische, unendliche Sichselbstsetzen oder die reine Vermittlung. Das Ich mit Einem Worte ist nur noch die absolute Indifferenz des Reellen und Ideellen, das sich in dem unendlichen Setzen durch beide objectiviren, verwirklichen muß. Nach der Seite des Reellen ist es das Endliche, nach der Seite des Ideellen das Unendliche und als Einheit oder absolute Identität beider ist es das Ewige. Dieses hat Hegel so durchgeführt: Das Ewige ist bei ihm die absolute Idee, das Unendliche der absolute Begriff und das Endliche die Natur und der endliche Geist.

Bei Spinoza war das Wesen Gottes nicht Ichheit, sondern nur bewegungslose Substanz und die Ichheit nur wesentliches Attribut der Substanz. So war Gott bei Spinoza ein Ding. Hierin liegt das Falsche und Verkehrte seiner speculativen Theologie und Kosmologie. Durch Fichte entwickelte sich nun der Begriff der Ichheit, und der Wille, der bei Spinoza auch ein Ding war, ward als Hauptmoment hervorgehoben. Hier trat denn auch der Begriff der Freiheit hervor, der freilich in einem mehr beschränkten und negativen Sinn zu nehmen ist. Während bei Spinoza Gott als die unendliche Substanz bewegungslos war und sich nur durch seine zwei wesentlichen Attribute, das Denken und die Ausdehnung bewegte, so war nun das Princip aller Bewegung Wille. Das Absolute war nicht die todte Substanz Spinozas, sondern Ich. Das Denken und die Ausdehnung oder das Ideelle und Reelle waren selbst Bestimmtheiten des Ichs, das als das Absolute, als die absolute Identität und Indifferenz beide in sich befaßte und sich durch diesen Gegensatz, der ein Gegensatz im Ich selbst war, seinem Inhalte nach setzte und verwirklichte. Wie daher bei Spinoza Gott die todte, bewegungslose Substanz, als ein Ding angeschaut wurde, so war nun Gott, als Ich, die lautere Thätigkeit und Bewegung. Aber das Wesen der Ichheit war nur ganz negativ, nur als die abstrakte Thätigkeit, das sich durch seine zwei wesentlichen Momente, das Ideelle und Reelle durch unendliches Sichselbstsetzen verwirklichte.

Wir wollen einige Sätze aus Fichtes und Schellings Systemen aufführen, worin sich dieses Princip ausspricht.

Fichte sagt: Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wissenschaft, folglich Wissenschaftslehre; denn durch sie wird erst alles Wissen möglich und begründet. Ihr höchster Grundsatz ist Ich = Ich, welcher nicht bloß die nothwendige Form (A = A), sondern auch den nothwendigen Inhalt des Selbstbewußtseyns (Ich) ausdrückt. Das Ich ist Thätigkeit, also setzt es sich selbst, es ist zugleich das Handelnde, das Subject und das Product der Handlung, das Object. Dieses Sichselbstsetzen des Ichs heißt das Bewußtseyn*). Das Ich, als bestimmend das Nichtich ist absolut und frei, unendlich und die einzig wahre Realität**).

Eben so Schelling: « Es giebt kein ursprünglich Erkanntes außer dem absoluten Erkennen. Das vollendete System der Wissenschaft geht vom absoluten, alles Entgegengesetzte ausschließenden Ich aus. Dieses Eine Unbedingte bedingt die ganze Kette des Wissens, beschreibt die Sphäre Alles denkbaren und herrscht durch das ganze System unseres Wissens, als die absolute, Alles begreifende Realität***).» Da das Ich nur durch sich selbst ist, so muß die Urform des Ichs reine Identität seyn. Nur das, was durch sich selbst ist, giebt sich selbst die Form der Identität †).

Die positive Freiheit des Ichs ist unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht ††). Das Ich allein ist nichts, ist selbst nicht denkbar, ohne daß zugleich ein Seyn gesetzt werde; denn es ist gar nicht denkbar, als in

---

*) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, §. 12., und Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Seite 13.

**) Grundlage der Wissenschaftslehre, dritter Theil Seite 225.

***) Philosophische Schriften Schellings, erster Band, §. 6., Seite 20.

†) L. c., §. 7., Seite 23. Vergl. mit Seite 24.

††) L. c., §. 8., Seite 25.

so fern es sich selbst denkt, d. h. in so fern es ist *). Das Ich ist nur durch seine Freiheit, mithin muß Alles, was wir vom reinen Ich aussagen, durch seine Freiheit bestimmt seyn **). Wo Unbedingtheit durch Freiheit bestimmt ist, da ist Ich. ***). Das Ich enthält alles Seyn, alle Realität . . †) Alles ist nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philosophie ihr ἐν καὶ πάν gefunden ††). Wenn außer dem Ich nichts ist, so muß das Ich Alles in sich, d. h. sich gleich setzen. Das Ich, als ewig, ist ohne Dauer. Ewigkeit, im reinen Sinne des Wortes (aeternitas), ist Seyn in keiner Zeit, nicht Dauer in aller Zeit †††). Das Ich ist bloß dadurch, daß es alle Realität setzt [1]).

Die Urform des Ichs ist die des reinen Seyns. Soll etwas im Ich gesetzt werden, bloß weil es gesetzt ist, so muß es durch nichts außer dem Ich bedingt seyn, sondern das absolute Erkennen ist das ursprüngliche Seyn selbst, seiner Form nach betrachtet. Denn die absolute Identität ist nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst. Das Absolute ist die gänzliche Identität und totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Nun kann zwar die absolute Identität nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich selbst als Subject und Object unendlich zu setzen, allein es ist doch immer dem Wesen nach die Eine selbige und gleiche absolute Identität [2]).»

Dieses Princip sucht nun Hegel mit strenger Consequenz also durchzuführen:

---

*) L. c. §. 3. Seite 9.

**) L. c. §. 8. Seite 29.

***) L. c. §. 9. Seite 29.

†) L. c. §. 10. Seite 315.

††) L. c. §. 12. Seite 44.

†††) L. c. §. 15. Seite 58.

1) L. c. §. 16. Seile 83.

2) Darstellung des Systems der absoluten Philosophie in der Zeitschrift für speculative Physik. II. 2.

Er beginnt mit der Phänomenologie des Geistes. Daraus resultirt der Begriff der Wissenschaft *). Die reine Wissenschaft ist die Logik; « die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseyns voraus. Sie enthält den Gedanken, in so fern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, in so fern sie eben so sehr der reine Gedanke ist. Oder der Begriff der Wissenschaft ist, daß die Wahrheit das reine Bewußtseyn sey, und die Gestalt des Selbsts habe, daß das an sich Seyende der Begriff, und der Begriff das an sich Seyende ist **).» « Aus der Phänomenologie des Geistes oder der Wissenschaft des Bewußtseyns als des erscheinenden Geistes wird vorausgesetzt, daß sich als dessen letzte, absolute Wahrheit das reine Wissen ergibt. Die Logik ist die reine Wissenschaft, das reine Wissen in seinem Umfange und seiner Ausbreitung ***). Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist; man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist. Anaxagoras wird als derjenige gepriesen, der zuerst den Gedanken ausgesprochen habe, daß der Nus, der Gedanke, das Princip der Welt, daß das Wesen der Welt als der Gedanke zu bestimmen ist. Er hat damit den Grund zu einer Intellectualansicht der Welt gelegt, deren reine Gestalt die Logik seyn muß. Es ist in ihr nicht um ein Denken über etwas, das für sich außer dem Denken zu Grund läge, zu thun, um Formen, welche bloße Merkmale der Wahrheit abgeben sollten; sondern die nothwendigen Formen und eignen Bestimmungen des Denkens sind die höchste Wahrheit selbst . . . . Die Platonische

*) Logik, erste Ausgabe, erster Band, Einleitung Seite X.

**) L. c., Seite XII.

***) Logik, erster Band S. 6.

Idee ist nichts anders, als das Allgemeine oder bestimmter der Begriff des Gegenstandes; nur in seinem Begriffe hat etwas Wirklichkeit; in so fern es von seinem Begriffe verschieden ist, hört es auf, wirklich zu seyn*) . . . . . Die objective Logik tritt somit überhaupt an die Stelle der vormaligen Metaphysik **).»

«Die Logik zeigt die Erhebung der Idee zu der Stufe, von daraus sie die Schöpferin der Natur wird, und zur Form einer concreten Unmittelbarkeit überschreitet, deren Begriff aber auch diese Gestalt wieder zerbricht, um zu sich selbst, als concreter Geist, zu werden. Gegen diese concreten Wissenschaften (der Natur und des Geistes), welche aber das Logische oder den Begriff zum innern Bildner haben und behalten, wie sie es zum Vorbildner hatten, ist die Logik selbst allerdings die formelle Wissenschaft, aber die Wissenschaft der absoluten Form, welche in sich Totalität ist und die reine Idee der Wahrheit selbst enthält. Diese absolute Form hat an ihr selbst ihren Inhalt oder Realität; der Begriff, indem er nicht die triviale, leere Identität ist, hat in dem Momente seiner Negativität oder des absoluten Bestimmens die unterschiedenen Bestimmungen; der Inhalt ist überhaupt nichts anders, als solche Bestimmungen der absoluten Form; der durch sie selbst gesetzte und daher auch ihr angemessene Inhalt. — Diese Form ist darum auch von ganz anderer Natur, als gewöhnlich die logische Form genommen wird. Sie ist schon für sich selbst die Wahrheit, indem dieser Inhalt seiner Form oder diese Realität ihrem Begriff angemessen ist, und die reine Wahrheit, weil dessen Bestimmungen noch nicht die Form eines absoluten Andersseyns oder der absoluten Unmittelbarkeit haben***). Bei der Exposition des reinen Begriffs ist noch weiter angedeutet worden, daß derselbe der absolute, göttliche Begriff selbst ist, so daß in Wahrheit nicht das Verhältniß einer Anwendung

*) Einleitung in die Logik, S. XIII. XIV.

**) Logik, erster Band S. 4.

***) Logik, zweiter Band, Seite 25, 26.

Statt finden würde, sondern jener logische Verlauf die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Seyn wäre. Es ist aber hierüber zu bemerken, daß, indem der Begriff als der Begriff Gottes dargestellt werden soll, er aufzufassen ist, wie er schon in die Idee aufgenommen ist. Jener reine Begriff durchläuft die endlichen Formen des Urtheils und des Schlusses darum, weil er noch nicht als an und für sich eins mit der Objectivität gesetzt, sondern erst im Werden zu ihr begriffen ist. So ist auch diese Objectivität noch nicht die göttliche Existenz, noch nicht die in der Idee scheinende Realität *). Die Idee hat aber nicht nur den allgemeinen Sinn des wahrhaften Seyns, der Einheit von Begriff und Realität, sondern den bestimmten von subjectivem Begriff und der Objectivität. Der Begriff als solcher ist nämlich selbst schon die Identität seiner und der Realität; denn der unbestimmte Ausdruck Realität heißt überhaupt nichts anders, als das bestimmte Seyn; dies aber hat der Begriff in seiner Besonderheit und Einzelheit. Eben so ist ferner die Objectivität der, aus seiner Bestimmtheit in die Identität mit sich zusammengegangene, totale Begriff. Diese Identität ist daher mit Recht als das Subject = Object bestimmt worden **). Denken, Geist, Selbstbewußtseyn sind Bestimmungen der Idee, in so fern sie sich selbst zum Gegenstande hat, und ihr Daseyn, d. h. die Bestimmtheit ihres Seyns, ihr eigner Unterschied von sich selbst ist ***). Der Begriff ist nicht nur Seele, sondern freier, subjectiver Begriff, der für sich ist und daher die Persönlichkeit hat, — der praktische, an und für sich bestimmte, objective Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjectivität ist, — der aber eben so sehr nicht ausschließende Einzelheit, sondern für sich Allgemeinheit und Erkennen ist, und in seinem Andern seine eigene Objectivität zum Gegenstande hat. Alles Uebrige ist

*) Logik, zweiter Band, Seite 196.

**) Logik, Band II, Seite 272.

***) Seite 299.

Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist Seyn, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit. Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie*) . . . . Die Methode ist daraus als der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjective als Objective, zum Gegenstande habende Begriff, somit als das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität, als eine Existenz, die er ist, hervorgegangen**). — Der Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist***).

Aus diesen wenigen Grundzügen des Systems kann es nicht mehr zweifelhaft bleiben, wie sich die speculative Theologie zur speculativen Philosophie in diesem Systeme verhält. Schon die Aeußerung in der Encyclopädie über das Verhältniß der Religion zur Philosophie gibt uns darüber Aufschluß. Es heißt daselbst †): «Es könnte hier der Ort scheinen, das Verhältniß der Philosophie zur Religion in einer bestimmten Auseinandersetzung abzuhandlen. Es ist hierüber zu bemerken, daß es ganz allein auf den Unterschied der Formen des speculativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes ankommt. Es ist aber der ganze Verlauf der Philosophie und der Logik insbesondere, welcher diesen Unterschied nicht nur zu erkennen gibt, sondern auch beurtheilt oder vielmehr die Natur desselben an diesen Categorien selbst sich entwicklen und richten läßt. Nur auf den Grund dieser Erkenntniß der Form läßt sich die wahrhafte Ueberzeugung, auf die es hier ankommt, gewinnen, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist, abgesehen nämlich von dem weitern Inhalte der

---

*) Seite 371, 372.

**) Seite 374.

***) Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Seite 533.

†) §. 573, Seite 518.

äußern Natur und des endlichen Geistes, was nicht in den Umkreis der Religion fällt.»

In der Philosophie der Religion wird weiter gesagt, «der Gegenstand der Religion, wie der Philosophie, ist die ewige Wahrheit in ihrer Objectivität selbst, Gott und Nichts als Gott und die Explication Gottes. So fällt Religion und Philosophie in Eins zusammen. So fallen auch Theologie und Philosophie zusammen*). Wenn wir so fragen, was ist Gott, was bedeutet der Ausdruck Gott, so wollen wir den Gedanken, der soll uns angegeben werden, die Vorstellung haben wir wohl. Sonach hat es die Bedeutung, daß der Begriff angegeben werden soll, und so ist der Begriff die Bedeutung; es ist das Absolute, die im Gedanken gefaßte Natur Gottes, das logische Wissen desselben, was wir haben wollen. Dies ist die eine Bedeutung der Bedeutung, und in so fern ist das, was wir das Absolute nennen, gleichbedeutend mit dem Ausdruck Gott. — Wenn wir von der Vorstellung Gottes anfangen, und nach der Bedeutung fragen, so ist dieserseits die Idee verlangt, dies im Begriffe gefaßte Leben und der Begriff ist so gemeinsam mit der logischen Idee; aber Gott ist dies, nicht nur an sich zu seyn, er ist eben so wesentlich für sich der absolute Geist, der nicht nur das im Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern auch das erscheinende sich Gegenständlichkeit gebende. — In der Religionsphilosophie haben wir das Absolute zum Gegenstand, aber nicht blos in der Form des Gedankens, sondern auch in der Form seiner Manifestation. — In der Religionsphilosophie betrachten wir die an sich seyende, logische Idee nicht blos, wie sie als Idee des reinen Gedankens bestimmt ist, auch nicht in den endlichen Bestimmungen, sondern, wie sie erscheint, sich manifestirt, aber in der unendlichen Erscheinung als Geist; der Geist, der nicht erscheint, ist nicht; er reflectirt sich auch selbst in sich.»

*) Hegels Werke, Band XI, Seite 5, 15.

«Dies ist die Stellung der Religionsphilosophie zu den andern Theilen der Philosophie. Gott ist das Resultat der andern Theilen, hier ist dies Ende zum Anfang gemacht, zu unserem besondern Gegenstand, als schlechthin concrete Idee mit ihrer unendlichen Erscheinung *).»

Es wird bemerkt, «Gott, als das absolut Wahre, ist eben so sehr das Erste, als Letzte. Er ist nur das Wahre, so fern er nicht blos Anfang, sondern auch Ende, Resultat ist, so fern es aus sich selbst resultirt. Darin liegt auch der Begriff des Geistes **). Gott ist der Geist; er ist in abstrakter Bestimmung so bestimmt, als der allgemeine Geist, der sich besondert; dies ist die Wahrheit, und die Religion ist die wahre, die diesen Inhalt hat. Diese ewige Idee ist denn in der christlichen Religion ausgesprochen als das, was die heilige Dreieinigkeit heißt, das ist Gott selbst, der ewig Dreieinige ***).» Die nähere Bestimmung der Dreieinigkeit ist: «Gott ist der Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seyende Thätigkeit. Die reine Thätigkeit ist Wissen (actus purus), sie muß in ihre Momente gesetzt seyn; zum Wissen gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott das ewig an und für sich Seyende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet — das absolute Urtheil. Was aber so sich von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseyn, sondern das Unterschiedne ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dies reine Licht †).»

Dieses wird nun auf vielfache Weise entwickelt.

Es kann nach der bisherigen Darstellung des Hegel'schen Systems keinem Zweifel unterliegen, daß es seinem Wesen

---

*) Seite 16, 17, 18.

**) Seite 48, 49.

***) Religionsphilosophie, Band II, Seite 184.

†) Seite 185.

nach nichts anders ist, als die Durchführung des Princips des Idealismus, wie wir ihn aus Fichte und Schelling kennen gelernt haben, und wie er namentlich von Schelling in der Abhandlung vom Ich als Princip der Philosophie entwickelt wurde. Es ist der logische Idealismus, dessen Seele und Geist der absolute Begriff ist. Alles ist nur, in so fern es vom absoluten Begriff gesetzt ist. Die absolute Bewegung des Begriffes, der absolute Gedanke ist das Absolute, — Gott. Man darf nur die aus der Abhandlung Schellings vom Ich oben angeführten Stellen mit denen aus dem ganzen Hegel'schen Systeme angeführten vergleichen, so wird man keinen Augenblick anstehen können, daß das Absolute bei Hegel wesentlich dasselbe ist, wie es von Schelling dort genommen ist.

Wohl ist es weder Substanz, wie bei Spinoza, noch Subject als bloßes Resultat, sondern es ist der Anfang, die Mitte und das Ende, die reine Bewegung und reine Denkthätigkeit. Da aber nichts außer ihm ist, so ist es das Denken seiner Selbst. Sein Wesen oder seine concrete Bestimmtheit, seine Natur, ist der absolute Begriff, wie er sich in der Logik darstellt. Hier ist Gott an und für sich; die Gedanken der Logik sind Gottes Gedanken, das Selbstbewußtseyn Gottes selbst. Hier, wo Gott an und für sich ist, ist er in seiner Außerzeitlichkeit und Außerräumlichkeit in seiner Unendlichkeit. Aber so ist Gott noch nicht absoluter Geist. Dieser ist durch die Natur und den endlichen Geist vermittelt; daher tritt Gott aus seiner Außerzeitlichkeit und Außerräumlichkeit in die Endlichkeit, in Zeit und Raum.

Die absolute Idee entläßt sich zur Natur, sie fällt von sich selbst ab. So wird der Uebergang von der Unendlichkeit in die Endlichkeit vermittelt. Die Nothwendigkeit oder das Nöthigende Gottes, in die Endlichkeit zu treten oder sich zu offenbaren, liegt in seinem eignen Wesen: er ist nur als Geist in seiner Wahrheit; als absoluter Geist ist er aber durch die Natur und den endlichen Geist vermittelt. Daher muß Gott außer sich gehen in die Natur und den endlichen Geist, um durch

beide als absoluter Geist zurückzukehren. Gott als außerweltlich, außerzeitlich und außerräumlich ist die reine Thätigkeit, die reine Bewegung, der **purus actus**, der absolute Gedanke; als Geist ist er nicht unmittelbar, sondern durch die Natur und den endlichen Geist, also durch die Erscheinungswelt, vermittelt. Darum ist Gott auch nicht der absolute Geist, der Weltschöpfer, sondern der sich selbst denkende Gedanke oder die sich selbst denkende Idee, und Hegel beruft sich hierbei auf Anaxagoras, der zuerst den Gedanken ausgesprochen habe, daß der Nus, der Gedanke, das Princip der Welt, daß das Wesen der Welt als der Gedanke zu bestimmen ist*). In der Religionsphilosophie beruft er sich auf Aristoteles, der vornämlich Gott in der abstrakten Form der Thätigkeit aufgefaßt habe. «Die reine Thätigkeit, setzt Hegel hinzu, ist Wissen, in der scholastischen Zeit **actus purus** **).»

So ist es offenbar, daß Gott hier nichts Persönliches, nicht Geist, sondern eben nur die reine Denkthätigkeit, der **actus purus** ist ***). Denn als Geist ist er durch †) die Natur und den endlichen Geist vermittelt; beide sind aber noch nicht erschaffen. Ganz dieses war auch das Wesen des Ichs bei Fichte. «Das Ich ist Thätigkeit, also setzt es sich selbst, es ist zugleich das Handlende, das Subject und Product der Handlung, das Object. Dieses sich selbst Setzen des Ichs heißt Bewußtseyn ††).» Und Schelling: «Das Ich allein ist nichts, ist

---

*) Einleitung in die Logik, Seite XIII.

**) Religionsphilosophie, zweiter Band, Seite 185.

***) Religionsphilosophie, Band I, Seite 52.

†) Wissen ist reine Thätigkeit. Das Denken ist wesentlich vermittlende Thätigkeit, vermittelte Allgemeinheit. Es ist Vermittlung durch Aufhebung der Vermittlung. Die Natur des Denkens ist die Gleichheit mit sich selbst, diese reine Durchsichtigkeit der Thätigkeit. Religionsphilosophie, erster Band, Seite 119.

††) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre §. 12 und Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre Seite 13.

selbst nicht denkbar, ohne daß zugleich sein Seyn gesetzt werde; denn es ist gar nicht denkbar, als in so fern es sich selbst denkt. Die positive Freiheit des Ichs ist unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht *).» Damit stimmt denn auch bei Hegel Alles zusammen, wenn er z. B. sagt, die Idee entläßt sich zur Natur, und die Idee denkt sich, der Begriff begreift sich. Es ist immer Gott, als der Actus des Denkens, der Gedanke, das Denken. Die Logik Hegels ist also Theogonie.

Da Gott keine Persönlichkeit ist, so kann auch von keiner Schöpfung im eigentlichen Sinne die Rede seyn. Daher lehnt sich Hegel an mehreren Orten seiner Religionsphilosophie gegen den Begriff der Schöpfung, als der bloßen Vorstellung, nicht dem Begriffe angehörend auf, und eben so bestreitet er die Ansicht von einer Schöpfung als einer einmal geschehenen That.

«Man sagt, heißt es, Gott hat die Welt geschaffen, so spricht man dieses als einmal geschehene That aus, die nicht wieder geschieht, als eine Bestimmung, die seyn kann oder nicht, Gott hätte sich offenbaren können oder auch nicht, es ist eine gleichsam willkührlich zufällige Bestimmung, nicht zum Begriffe Gottes gehörend. Aber Gott ist als Geist wesentlich, dies sich Offenbaren, er erschafft nicht einmal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer, dies ewige sich Offenbaren, dieser Actus. Dies ist sein Begriff, seine Bestimmung **).»

Der Begriff der Schöpfung ist hier in den vagen Begriff «Offenbaren» Gottes umgesetzt und so das schwerste Problem der speculativen Theologie gar nicht einmal berührt, sondern umgangen. Wenn es daher heißt, «die absolute, ewige Idee ist an und für sich Gott in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt ***),» so ist dieses entweder ein

*) Schellings Werke, erster Band, §. 3, 8, Seite 9, 25.
**) Religionsphilosophie, zweiter Band, Seite 157. 158.
***) L. c. 177.

Widerspruch oder eine bloße Redensart der unwahren Vorstellung, der sich Hegel hier accommodirt.

Gleich darauf heißt es aber zu der Ueberschrift «Gott an und für sich,» wo es Ernst gemacht werden soll mit der Sache: «So betrachtet im Elemente des Gedankens ist Gott, so zu sagen, vor oder außer der Erschaffung der Welt*).»

Da Gott in der Logik nach seinem ewigen Wesen und dieselbe das Reich der Wahrheit selbst ohne Hülle ist, so ist Gott durch den absoluten Begriff bestimmt, er ist an seine Denknothwendigkeit gebunden, so daß also nichts anders wesentlich erscheinen kann, als was im Begriff schon bestimmt ist. Aber Gott ist doch erst als absoluter Geist in seiner Wahrheit.

Was ist nun das Wesen des absoluten Geistes? Die absolute Idee ist an und für sich ewig; dann fällt sie von sich ab und wird endlich, das ist die Erschaffung der Welt; sie hebt aber ihre Endlichkeit wieder auf, versöhnt sich wieder mit sich selbst und kehrt wieder in sich selbst als Geist zurück. «Das sind aber, sagt Hegel, nicht Unterschiede nach äußerlicher Weise, die wir machen, sondern das Thun, die entwickelte Lebendigkeit des absoluten Geistes selbst, das ist selbst sein ewiges Leben.» Diese drei Formen sind: «Das ewige in und bei sich Seyn, die Form der Allgemeinheit; die Form der Erscheinung, die der Partikularisation, das Seyn für anderes; die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, die absolute Einzelheit. In diesen drei Formen explicirt sich die göttliche Idee. Geist ist die göttliche Geschichte, der Proceß des Sichunterscheidens, Dirimirens und dies in sich Zurücknehmens**).»

Diese ewige Idee ist in dem Dogma der heiligen Dreieinigkeit ausgesprochen. «Der abstrakte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige, umfangende, totale Besonderheit. Wir sind auf der Stufe des Geistes, das Allgemeine schließt hier Alles in sich, das andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung, das dritte, der Geist, ist die Einzelheit

*) Religionsphilosophie, zweiter Band, Seite 181.

**) L. c. 177, 178.

als solche, aber alle drei sind der Geist*). Gott ist der Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seyende Thätigkeit. Gott als blos der Vater ist noch nicht das Wahre, er ist vielmehr Anfang und Ende, ewiger Proceß. Gott ist der Anfang, er thut dies, aber ist eben so auch nur das Ende, die Totalität, so als Totalität ist Gott der Geist**).»

Dieses ist in der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im strengen Zusammenhange des Systemes ausgedrückt***).

Der Begriff Gottes als Geist, der nur als solcher ein Dreieiniger ist, ist die höchste Stufe des Begriffs, die Immanenz des Begriffs, der Begriff in seiner Vollendung. Die Seele der Logik oder des Begriffs ist das Allgemeine, Besondere und Einzelne oder der subjective Begriff, das Urtheil und der Schluß. Der Begriff ist, abstrakt gefaßt, das Ansichseyn, das Urtheil das Fürsichseyn und der Schluß das An- und Fürsichseyn: dieses ist das Wesentliche der Trinität; ihre wesentliche Form und nichts als diese Form, d. h. als das rein Logische, ist in ihr bei Hegel ausgesprochen. Es ist Gott Vater, der im reinen Aether der Außerzeitlichkeit und Außerräumlichkeit Seyende, der reine Gedanke, der Sohn die unendliche, ewige Vermittlung der Natur und des endlichen Geistes, und der Geist die ewige Rückkehr in sich aus dieser Vermittlung in das absolute Verhältniß, in die reine Immanenz. Wir könnten es auch so ausdrücken: Der Vater ist die außerzeitliche und außerräumliche Bewegung des absoluten, reinen Begriffs, der Sohn der in der Zeitlichkeit und Räumlichkeit sich manifestirende Begriff, der aber die neben- und außereinanderseyenden Momente des Daseyns und Werdens in sich aufhebt und in Begriff oder in ihre Wahrheit setzt und so die Vermittlung des Endlichen mit dem Unendlichen

---

*) L. c. 197, 198.

**) L. c. 185.

***) Zweite Ausgabe, §. 566 ff., Seite 514 ff.

ist, und der Geist, der durch diese Vermittlung als Resultat ewig hervorgeht oder ausgeht vom Vater und Sohn und im Ausgehen ewig wieder in sich einkehrt oder eingeht, oder mit andern Worten: der vollendete Begriff, oder der Begriff des Begriffs, der Begriff in seiner vollen Wahrheit, Immanenz und Sichselbstgleichheit. Der Vater ist der Unmittelbare, der Sohn der den gesetzten Unterschied Aufhebende und der Geist das Resultat, als Einheit.

Der Begriff Gottes als Geistes ist also wieder nichts anderes als die reine Thätigkeit, der actus purus, der sich im Aufheben Setzende und im Setzen Aufhebende und sich ewig in diesem dialektischen Proceß Wiederherstellende oder der ewig nur sich selbst Erzeugende, Hervorbringende in seiner Sichselbstgleichheit, das reine Setzen, der actus purus. So ist Gott Vater Schöpfer der (erscheinenden) Welt, in so fern er sich offenbaret in Zeit und Raum, der Sohn der Erlöser der Welt, in so fern er das Außersichseyn Gottes in Zeit und Raum, die Welt außer Gott wieder aufhebt in ihrer Selbstständigkeit gegen Gott (sie mit Gott versöhnt), und der Geist Weltheiliger, in so fern er in der Gemeinde diese Versöhnung als ewige Thatsache ist, verkündet und bezeuget*).

Wir sehen hieraus, daß Alles, was hier von Gott, Welt rc. ausgesagt wird, nur logische Bestimmungen, Gedankenformen sind, aber nichts Wirkliches, Reelles. Gott, Geist, absoluter Geist, Welt rc. sind nur Momente des absoluten Begriffs, Bestimmungen desselben, und außer ihm sind sie nichts Wahres, Reelles, wirklich Seyendes.

Wir stehen im Systeme und Boden des logischen Idealismus, bei dem nur Alles ist, in so fern es ein von der Denkthätigkeit Gesetztes, ein Moment oder eine Bestimmung des reinen Denkens ist, und es ist nur das, was es durch diese Bestimmung ist. So sagt Hegel: «Hier in der Religionsphilosophie ist näher Gott,

---

*) Religionsphilosophie, Band II, Seite 261.

Vernunft überhaupt der Gegenstand, Gott ist wesentlich vernünftig, Vernunft, Vernünftigkeit, die als Geist an und für sich ist*).»

Es ist ganz die Consequenz des logischen Idealismus, daß Gott nichts anders ist, als die reine, absolute Denkthätigkeit, der **actus purus** des Denkens; und wir dürfen uns nicht täuschen lassen, wenn uns das System sagt: Gott ist nur als Geist zu fassen. Denn unter Geist versteht das System wieder nichts anders, als die reine Thätigkeit, wie wir oben selbst das Wesen Gottes, als absoluten Geistes, von ihm haben bestimmen sehen. Was es außer dieser reinen Thätigkeit ist, das sind nur logische Categorien des Begriffs, Urtheils und Schlusses, als absolut und immanent gefaßt, Vater, Sohn und Geist nach der Weise der Vorstellung genannt, an die das System seine Begriffsbestimmung anbequemt.

So nennt es die Welt das Außersichseyn Gottes, die Natur die Idee in ihrem Andersseyn, den endlichen Geist die abstrakte Negation der Natur, den absoluten Geist die Rückkehr aus der Natur und dem endlichen Geiste. Wird aber das reale Wesen Alles dieses nur im Geringsten mit diesen idealistischen, abstrakten Begriffsbestimmungen berührt?

Das ist also Gott als Subject, worin Hegel den Fortschritt von Spinoza und die Wahrheit seines Systemes erkannt wissen will! Die Freiheit Gottes besteht hiernach in der absoluten Macht, sich unendlich zu setzen, in der reinen Thätigkeit seines Sichselbstdenkens; seine Vernunft, oder, was bei Hegel gleich ist, sein Wesen oder seine concrete Bestimmtheit ist die Logik, welche die Darstellung seines ewigen Wesens ist**).

Daß hier von keinem concreten Willen und Leben, von keiner Persönlichkeit Gottes die Rede seyn kann, unterliegt keinem Zweifel. Das Sichselbstsetzen ist Bewußtseyn, sagt Fichte, und so ist es auch bei Hegel.

Was Hegel über die drei Personen der Gottheit in der Religionsphilosophie sagt, zeigt nur, daß er über die abstrakte

*) Religionsphilosophie, erster Band, Seite 29.

**) Einleitung zur Logik, Seite XIII.

Verstandesauffassung erhaben ist, daß er auch hier die Reflexion überwunden hat; aber Alles, was er sagt, ist doch nur eine nähere Exposition und Anwendung des Begriffs der Immanenz, und wo er über die allgemeinsten, logischen Bestimmungen und Nachweisungen der vollendeten, logischen, oder Begriffs-Immanenz in der Dreipersönlichkeit hinausgeht zur concreteren Bestimmung des Wesens, fällt er in die Vorstellung und gebraucht Ausdrücke der Vorstellung *). Das Dogma der Dreieinigkeit ist im Grunde die Logik, als das immanente Denken oder das Denken in seiner Sichselbstgleichheit und in seinem absoluten Verhältniß, das ein Kreis ist, wo Anfang, Mitte und Ende zusammenfallen **).

Die Welt kann hiernach auch keine freie Schöpfung Gottes seyn. Keine Schöpfung, weil Schaffen bei Hegel gar keinen Sinn hat. Alles Thun Gottes ist nur ein Sichselbstsetzen; setzt er sich nun äußerlich, auf äußerliche Weise, so ist das die Erscheinung der Natur und des endlichen Geistes. Aber dieses ist nur die Welt in ihrer Erscheinung, nicht in ihrem Wesen, wie sie in Gott ewig ist.

Hegel sagt nämlich wohlweislich in der Einleitung zur Logik ***): Die Logik seye die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen ist, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes.

Er sagt hier nicht vor der Erschaffung der Welt, weil, nach seinem Systeme, Gottes Wesen als Geist (und Gott ist nach Hegel nur als Geist wahrer Gott) nicht ohne die Welt gedacht werden kann.

Da aber Hegel Gott nur als einen vermittelten, nicht unmittelbaren, hat, so kann er nur durch die Welt vermittelt seyn; denn durch sich selbst kann er nicht vermittelt

---

*) Religionsphilosophie, Band II, Seite 196, 197 ff.

**) Man darf hier auch nur an Okens Naturphilosophie denken, wo das Absolute = Zero sich im unendlichen Plus- und Minus-Setzen manifestirt.

***) Seite XIII.

seyn, weil er sich selbst in seiner reinen, absoluten Vermittlung durch Negation der Negation erst als Geist gewinnt. Vermittlung ist nur durch Ungleichgesetztseyn möglich. Durch eine Unendlichkeit kann sich nichts bewegen, sagt Zeno, es gehört Endlichkeit dazu. Wenn Gott sich aber negirt, so ist dieses Negirte nicht er selbst, sondern etwas anderes von ihm, und das ist die Welt; da es aber sein Anderes, d. h. das von ihm selbst Gesetzte ist, so hebt er sie außer ihm seyend wieder auf und setzt sie immanent. So ist sie wesentliches Moment Gottes. Setzen und Aufheben der Welt ist aber ein ewiger Proceß, kein zeitlicher, es ist die ewige Dialektik Gottes; und darum kann auch die Welt nicht in der Zeit geschaffen seyn. Sie ist in diesem ewigen dialektischen Proceß Gottes Moment Gottes; denn der Sohn ist ewig ein das Endliche aufhebendes und das Unendliche setzendes dialektisches Moment; er hebt das Außergottgesetzte (die Welt) beständig wieder auf in Gott. Damit er aber diese Vermittlung vollbringen kann, so muß etwas Aufzuhebendes (zu Negirendes) gesetzt seyn. Daher ist der göttliche Proceß ohne die Welt gar nicht möglich. Gott ist nur als Geist in diesem ewigen dialektischen Processe. Ohne diesen Proceß würde man Gott todt, bewegungslos, oder abstrakt auffassen. Gott ist die lautere Bewegung und sein ewiger Proceß ist der eben bezeichnete dialektische, wobei die Welt ein wesentliches Moment ist. Da aber dieser Proceß ein ewiger ist, so ist die Welt auch immer in Gott aufgehoben; sie hat kein selbstständiges Daseyn. Denn das selbstständige Daseyn ist nur ein außer Gott seyendes (das abstrakt Selbstständige) und die Rückkehr der Welt in die Immanenz Gottes ist ja das Setzen der Welt als Nichtseyn oder als verschwindendes Moment, weil nur so Gott die ewige absolute Dialektik seyn kann.

Die Welt aber in ihrer zeitlichen Erscheinung ist unwahr, weil sie außer Gott ist, daher entläßt sich die absolute Idee nicht zur Welt, denn diese kann gar nicht entstehen, sie ist ein ewiges Moment des göttlichen Wesens, sondern zur

Natur; und dieses wird ein Abfall der Idee von sich selbst genannt. Die Aufhebung dieses Abfalls ist Christus in seiner zeitlichen Erscheinung; aber die Erlösung ist nicht blos und eigentlich ein zeitlicher Act, obschon er als solcher erscheint, sondern etwas Ewiges, durch alle Zeit Hindurchgehendes, denn Christus ist der ewige Vermittler der Welt mit Gott in dem oben angegebenen Sinne. Darum geht er auch wieder aus der Zeitlichkeit, damit durch den Geist das ewige Verhältniß wiederhergestellt werde.

Die endliche Welt hat also keine Selbstständigkeit, kein selbstständiges Daseyn, weil sie außer Gott in der That nur vorübergehender Schein ist, der immer in dem unendlichen Verhältniß aufgehoben ist. Die Rückkehr Gottes ist also nichts Zeitliches, sondern eine ewige Rückkehr in sich selbst. Oder Gott ist zwar vermittelt durch die Welt, aber nicht durch zeitliches Werden, sondern durch ein ewiges, durch eine ewige Dialektik.

Wenn es nun heißt: Gott ist in seinem außerzeitlichen und außerräumlichen Daseyn; so wissen wir nun, was wir uns bei Hegel darunter zu denken haben *).

So heißt es, die geoffenbarte Religion ist die offenbare, weil in ihr Gott ganz offenbar geworden. Hier ist Alles dem Begriffe angemessen, es ist nichts Geheimes mehr an Gott. Es ist hier das Bewußtseyn von dem entwickelten Begriff des Geistes, vom Versöhntseyn im Geiste **).

Daß bei Hegel von einer Weltschöpfung in dem wahren und gewöhnlichen Sinne des Wortes keine Rede seyn kann, ist offenbare Thatsache. Der Grund liegt einfach darin, daß Gott **vor der Welt und ohne die Welt nicht Gott ist.** Wie kann er die Welt erschaffen, da er durch sie erst werden muß?

---

*) Man vergleiche über das Bisherige die Religionsphilosophie, Band I, Seite 120, 121 und besonders 122. Und über den Begriff «Schaffen Gottes» daselbst Seite 58.

**) Religionsphilosophie, erster Band, Seite 44.

Gott ist, heißt es in der oben citirten Stelle *), diese Bewegung in sich selbst und nur dadurch allein lebendiger Gott. Aber dieses Bestehen der Endlichkeit muß nicht festgehalten, sondern aufgehoben werden. Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich Aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott.

Noch weniger kann von einer freien Schöpfung die Rede seyn, da Gott selbst hiernach nicht frei ist vor der Welt und von der Welt. Denn er selbst wird frei durch die Welt und vollendet sich durch sie zum Geist. Die Welt ist ein wesentliches Moment Gottes, durch die Welt ist Gott, wie es Hegel in der angeführten Stelle unumwunden ausspricht, erst Gott, «ohne Welt ist Gott nicht Gott. Das Endliche ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes **).»

Die Schöpfung wird sonst mit Recht als ein Act der größten Liebe Gottes, der unendlichen Herablassung und Erniedrigung, angesehen; hier bei Hegel braucht Gott die Welt, das Geschöpf, zu seiner Selbstvollendung, und er läßt die Welt und das Geschöpf wieder fallen, hebt sie wieder als ihrem Begriffe unangemessen auf. Die Offenbarung Gottes, wie Hegel den Begriff Schöpfung nur nimmt, ist nicht eine Enthüllung Gottes Herrlichkeit, der sich nicht neidisch verschließt, sondern der aus Liebe bestimmt die Welt schafft, um diese Herrlichkeit zu zeigen und den Geschöpfen daran Antheil zu geben, sondern wegen Gott selbst geschieht diese Offenbarung, damit er sich selbst durch die Geschöpfe offenbar werde. Die Welt muß ihm zu seiner Vollendung helfen und ist so Werkzeug, Mittel für ihn. So wie er sich durch sie vollendet hat, hebt er wieder die Endlichkeit, als ihrem Begriffe nicht entsprechend, auf. Sein Zweck ist

---

*) Religionsphilosophie, erster Band, 122.

**) Religionsphilosophie, erster Band, Seite 121.

durch sie erreicht, und nun haben sie auch den ihrigen erreicht, und werden daher negirt oder wieder von Gott aufgehoben.

Wie es nun hiernach mit der menschlichen Freiheit steht, kann uns nicht mehr zweifelhaft seyn. Ist Gott doch selbst unfrei, und seine Freiheit ist nur im Begriffe, in so fern er sich durch unendliches Aufheben setzt und an und für sich wird. So ist auch der Mensch nur im Denken frei durch Erhebung zum Allgemeinen, zum Begriffe. Nur in so fern er sich zu diesem emporarbeitet, ist er frei. Denn die Freiheit Gottes, wie des Individuums, ist nur im Setzen des Begriffs oder in der Aufhebung der Endlichkeit und Aeußerlichkeit und in Erhebung zum Allgemeinen, zum An- und Fürsichseyn, wo die Schranken der äußern Objectivität aufgehoben sind.

Eben so trostlos steht es auch mit der Unsterblichkeit der Seele. Daß sie in dem Systeme, wie es nun vor uns liegt, keine Stelle findet, und unmöglich ist, darüber können wir zum voraus gewiß seyn.

Hören wir aber das System selbst darüber reden: «So muß bei der Unsterblichkeit der Seele nicht vorgestellt werden, daß sie erst späterhin in Wirklichkeit träte, es ist gegenwärtige Qualität, der Geist ist ewig, also deshalb schon gegenwärtig, der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit, für ihn als denkend, rein wissend ist das Allgemeine Gegenstand, dies ist die Ewigkeit *).»

Nachdem näher die Ewigkeit des Geistes in das An- und Fürsichseyn gesetzt ist, worin wir auch das Wesen der Freiheit erkannt haben, heißt es nun kurzweg: «Die Sache ist überhaupt diese: Daß der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist, denn nur denkend ist er keine sterbliche, thierische Seele, ist er die freie, reine Seele. Das Erkennen, Denken ist die Wurzel seines Lebens, seiner Unsterblichkeit, als Totalität in sich selbst. Die thierische Seele ist in die Körperwelt versenkt, dagegen der Geist ist Totalität in sich selbst **).»

*) Religionsphilosophie, Band II, Seite 220.

**) L. c., Seite 220, 221.

Das ist die Weisheit des objectiven Idealismus, des absoluten Begriffs in Betreff der höchsten Wahrheiten: Gott, Welt, Mensch, Freiheit, Unsterblichkeit. Solche Weisheit käuft man in der That nicht theuer. «Womit dem Geiste genügt, daran ist sein Verlust zu ermessen.»

Wenn daher Hegel sagt, daß die Systeme Cants, Jacobi's und Fichte's durch «Feſtrennen im Endlichen und durch das Absolutmachen desselben» die Gottlosigkeit in die Philosophie und den speculativen Charfreitag eingeführt hätten; so können wir nicht von Hegels System rühmen, daß es durch Aufheben alles Endlichen und Unendlichen, Gottes, der Welt u. s. w. in dem absoluten Begriffe den Ostersonntag oder das Auferstehungsfest dafür eingeführt habe.

Er hat diesen Charfreitag nur durch eine andere Methode eingeführt, denn der lebendige Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, ist in den abstrakten Formen seines absoluten Begriffes untergegangen.

Es gibt nicht nur einen Pantheismus der Substanz, sondern auch des Begriffs. Und den hat Hegel in die Welt gebracht.

Hegel sagt: «Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System derselben seyn. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, — dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu seyn, — ist es, was ich mir vorgesetzt*).

Diese Stelle und die Definition der Philosophie (in der frühern Ausgabe der Encyclopädie) als der Wissenschaft der Vernunft, die sich ihrer selbst als alles Seyns bewußt seye: dieses Alles stimmt trefflich zu der Hegel'schen speculativen Theologie, Cosmologie und Anthropologie, wie wir sie eben kennen gelernt haben; und offenbart «die frivole Negativität» des Systems, wie sich Schleiermacher ausdrückt.

---

*) Hegels Phänomenologie des Geistes S. VI.

Wie sich dieses System zur Religion und Offenbarung verhält, werden wir in einem spätern Abschnitt untersuchen.

Sollen wir nun das Hegel'sche System in Bezug auf seine speculative Theologie unter eine Rubrik der Benennung bringen, so glauben wir hierbei vorsichtig seyn zu müssen.

Es ist nichts leichter, als ein System mit einem Namen abzufertigen, und nichts schwerer, als es in seiner qualitativen Bestimmtheit aufzufassen und darzustellen. Wenn man das System Pantheismus nennen wollte, so müßte man sich die Bedeutung dieses beliebten Schlagwortes doch wohl erst versichern, um nicht gedankenlos zu urtheilen. Pantheismus in dem Sinne, daß Alles, die einzelnen, erscheinenden Dinge, Gott selbst seyen, dürfte doch wohl nicht als die Ansicht eines Philosophen genommen werden, dem die Welt nur ein aufgehobenes Moment des Wesens Gottes ist.

Mit Recht hat sich Hegel gegen die verkehrte Ansicht des Pantheismus öfters gewendet, und namentlich in Bezug auf Spinozas System geltend gemacht, daß es Akosmismus genannt werden sollte, weil es die Welt aufhebt und ihr kein Bestehen für sich läßt.

Indessen hat Hegel den Pantheismus in zu beschränktem, willkührlichem Sinne genommen. Er meint, man seye über dem Pantheismus, wenn man Gott nicht blos als Substanz, sondern auch als Subject, Geist auffasse. Aber es wird sich doch wohl um das Wesen dieses Subjectes handlen, wie es aufgefaßt wird. Es ist etwas anderes, ob ich sage: Alles ist Gott oder Gott ist Alles.

Das Erste dürfte wohl eine zu grobe und rohe Vorstellung seyn, als daß sie bei philosophischen Untersuchungen beachtet werden dürfte. Aber das Letzte kann den Sinn haben: Gott ist Alles, was ist, was wirklich ist seinen Wesen nach. Und das ist wirklich die Ansicht Hegels, wie wir bisher gesehen haben.

Die Welt, als die an- und fürsichseyende Allgemeinheit aufgefaßt*), ist aber doch nicht wesentlich verschieden von Gott, wie ihn Hegel, nach der bisherigen Darstellung, auffaßt. Würde man nun Pantheismus in dem Sinne nehmen, als System, in dem Gott und Welt nicht wesentlich verschiedensind, sondern wo die Welt selbst nur Moment Gottes ist, die als solches immer in Gott aufgehoben ist, so kann man mit Recht das Hegel'sche System Pantheismus nennen.

Die Welt, als **extra Deum**, ist als abstrakt-selbstständige nicht, sondern hat nur eine Scheinexistenz, **praeter Deum** ist sie nicht als Welt, sondern nur Moment Gottes in seinem ewigen Sichselbstunterscheiden oder in seinem ewigen dialektischen Processe. Da aber Gott wesentlich nichts anders ist, als die an- und fürsichseyende Allgemeinheit, so ist er wesentlich dieser Weltproceß selbst, der sich im unendlichen Aufheben des ihm Unangemessenen sich immer wieder herstellt und erhält. Diese an- und fürsichseyende Allgemeinheit ist der absolute Begriff oder das Wesen Gottes.

Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich, daß uns das Hegel'sche System nicht über den Pantheismus hinausgeführt hat, sondern daß es selbst nicht über ihn hinausgekommen ist. Man kann in der That den Unterschied des Systems Spinozas und Hegels so bestimmen: Daß jenes der Pantheismus der Substanz, dieses der Pantheismus des Begriffs ist.

Wir lassen hier ununtersucht, welcher Fortschritt von Spinoza durch Hegel hiermit gemacht ist.

Wir gingen bei unserer Untersuchung von der Frage aus: Wie verhält sich die speculative Theologie zu dem Theismus, Pantheismus und der Hegel'schen speculativen Theologie? Das Gemeinsame aller drei Systeme fanden wir darin, daß sie Gott als Vernunftbegriff und demzufolge das Verhältniß Gottes

*) Religionsphilosophie, erster Band, Seite 54.

zur Welt als ein Verhältniß der Denknothwendigkeit oder als ein logisches, gedachtes, ideelles erkennen und anerkennen.

Wir haben alsdann die Verschiedenheit der drei Systeme in dem Bisherigen entwickelt und dargelegt.

Nun müssen wir zu der speculativen Theologie selbst übergehen, die uns über die drei gedachten Systeme hinausführt zur Lösung des über allen dreien liegenden Problems. Es wird hier mit Absicht gesagt, daß das zu lösende Problem über allen dreien liegt. Und dieses wollen wir so verstanden wissen, daß in ihnen nicht einmal das Wesen des zu lösenden Problemes erkannt, viel weniger gelöst ist.

Die Hauptmomente oder Angelpunkte, um die sich nun unsere Darstellung bewegen wird, sind nun diese:

1) Gott ist concrete Persönlichkeit und kein Vernunftbegriff.

2) Das Verhältniß Gottes zur Welt ist ein freies, kein Verhältniß der Denknothwendigkeit.

3) Es ist das Verhältniß Gottes zur Welt ein reelles, kein ideelles, logisches.

Es muß hier sogleich, ehe zur näheren Entwicklung geschritten wird, die Bemerkung vorausgeschickt werden, daß diese Darstellung erst positiv und entwickelt in der Religionsphilosophie von mir gegeben wird, und daß hier nur diese Hauptmomente mehr hervorgehoben und angedeutet als entwickelt und durchgeführt werden können.

Was wir vor Allem beim Wesen der Persönlichkeit Gottes ins Auge fassen müssen, ist der Einwand, daß Persönlichkeit Beschränkung sey. Man könnte dagegen zunächst bemerken, daß, wenn Gott das Maaß aller Dinge seyn sollte, er nicht der Maaßlose, sondern der seyn müßte, der das Maaß aller Dinge in sich selber hat. Gott, als ein unendliches, schrankenloses Wesen im gewöhnlichen Sinne gedacht, ist ganz negativ als ein bloßes Verstandesabstraktum gedacht. Diese schlechte Unendlichkeit widerspricht dem Wesen Gottes gänzlich, das nicht das

unbestimmteste, abstrakteste, sondern vielmehr das allerbestimmteste, concreteste Wesen ist.

Wenn man nun den Satz des Spinoza: **omnis determinatio est negatio**, blos als einen unwahren der bloßen formellen Verstandesreflexion ansehen muß, von der, zur speculativen Anschauung fortgeschritten, sich ein ganz anderes Resultat ergibt, wonach man mit dem Dichter sagen muß: «In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister, und nur das Gesetz kann die Freiheit geben,» so liegen doch hier noch eine Menge Fragen zu beantworten, vor deren Lösung wir noch keinen festen, speculativen Boden zur Beantwortung der Hauptfrage gewinnen können. Vor Allem fragt es sich:

1) Schließt das Wesen Gottes als Persönlichkeit wirklich eine Beschränkung in sich?
2) Wie ist diese Beschränkung zu denken?
3) Ist sie als eine äußerliche, also nothwendige, oder als eine immanente, freie zu denken?

Das Aeußerliche, außer Gott Seyende kann aber nur die Welt seyn, es frägt sich daher: Ist Gott durch sich selbst oder durch die Welt beschränkt?

Der Hauptgrund, warum man die Persönlichkeit Gottes als Beschränkung ansieht, ist wohl, weil man sie nicht ohne V e r m i t t l u n g in sich selbst denken kann, Vermittelung aber nur durch Ungleichsetzen möglich ist. Man könnte sich indessen schon aus dem Parmenides Platons über das Verhältniß des Eins zu den Vielen überzeugen, daß das Einfache ohne Vermittlung in sich selbst nur ein Verstandesabstraktum, aber nichts Wirkliches seye.

Die philosophischen Systeme haben uns aber gelehrt, daß das, wodurch Gott in sich selbst vermittelt ist, die Welt ist, und mithin das concrete Denken der Vermittlung Gottes auf den Pantheismus führt.

Es lag hierbei die Voraussetzung und Schlußfolge zu Grunde: Vermittlung ist nur durch Ungleichgesetztseyn möglich. Gott aber hat außer sich nichts, was ihm ungleich seye, als die

Welt, also muß die Welt als das vermittlende Moment seines Wesens gedacht werden, wenn er als in sich Vermittler gedacht werden soll. Es scheint diese Wahrheit auch noch ganz besonders ihre Bestätigung an dem Hegel'schen Systeme gefunden zu haben, dem nur Gott als Geist durch die Vermittlung der Welt ist. Hiermit wäre also die Ansicht gerechtfertigt, daß Gott als persönlicher oder als concreter Geist gedacht, beschränkt und zwar durch die Welt beschränkt sey.

Fragen wir nun, wie soll das Ungleichgesetztseyn Gottes, durch welches er sich mit sich selbst vermittelt, gedacht werden? Von wem ist es gesetzt? Ist das Ungleiche Gott nur der Form oder dem Wesen nach ungleich?

Es kann allerdings nur von Gott gesetzt seyn, weil das Gleiche vor dem Ungleichgesetztseyn nur Gott seyn kann.

Wenn dieses nun nicht in Abrede gestellt wird, so kann man sagen, Gott ist zwar vor dem Ungleichseyn unmittelbar sich selbst gleich, Gott = Gott, aber so ist er nicht Geist, sondern nur Vater, der aber als solcher auf den Sohn und Geist hinweist, durch welche er erst die absolute Einheit, die absolute Persönlichkeit ist. Seine Gleichheit als Vater ist noch keine absolute, sondern nur eine relative, weil sie eine unmittelbare ist; seine Einheit ist daher auch nur noch eine negative. Die absolute Gleichheit oder positive Einheit ist er nur als die absolute Persönlichkeit, die aber durch den Sohn und Geist vermittelt ist. Ferner kann man fortfahren: Subjectiv oder ideell ist nun der Sohn und Geist ohne die Welt, aber nicht objectiv oder reell; so wie die Ewigkeit ohne die Zeit auch nur ideell und nicht reell gedacht werden kann.

Die ewige Vermittlung Gottes ist daher nur eine ideelle, eine reelle, objectiv wirkliche wird sie nur durch zeitliche, d. h. durch alle Zeit gehende, Vermittlung. Das Resultat ist: Gott als absolute Persönlichkeit vermittelt sich nur durch die Welt. Diese ist aber ihrem Wesen nach überzeitlich, ihrer Erscheinung nach aber zeitlich, so daß also das Zeitliche ein verschwindendes Moment ist und daher die Vermittlung Gottes als reell wirk-

lich oder Gott als Geist nicht zeitlich vermittelt gedacht werden darf.

Jedoch wir dürfen bei diesem dialektischen Blendwerk nicht stehen bleiben, sondern wir müssen die Sache schärfer und bestimmter fassen. Und dieses geschieht damit, wenn wir die Frage, die oben als das zweite Moment der Untersuchung aufgeworfen wurde, hier in ihrer ganzen Bedeutung festhalten: nämlich: Ist das, wodurch Gott vermittelt ist, der Form oder dem Wesen nach von ihm verschieden? Ist das Vermittlende, der Sohn, durch den der Vater, als der Unmittelbare, im Geiste mit sich selbst vermittelt und so durch diese Vermittlung vollendet oder der absolute Gott ist eine von Gott ewig gezeugte Persönlichkeit: so ist die Antwort, daß das Vermittlende nur der Form, nicht dem Wesen nach ihm ungleich ist. Ist es aber nur der Form, nicht aber dem Wesen nach ungleich, so ist es auch Gott; und so verhält es sich auch mit dem, durch das die vermittelte Unmittelbarkeit wieder hergestellt ist. Es ist auch der Form, nicht dem Wesen nach von dem Unmittelbaren und Vermittlenden verschieden und mithin auch Gott. So hätten wir also drei Unterschiede, die im Wesen Eins oder nur Ein Wesen sind. Das Wesentliche an allen dreien ist aber hiernach die Gottheit; denn jeder Unterschied ist nur in so fern mit dem andern wesentlich Eins, als er Gott ist; darin sind sie aber verschieden, daß sie nicht der Eine Gott sind, sondern daß sie mehrere Gott sind. Das Wesen ist also die Einheit, die wesentlichen Formen oder die Formen des Wesen ist die Mehrheit. Als Mehrheit heben sie aber das Wesen auf, das als abstrakte Einheit der Mehrheit entgegengesetzt ist; es müßten also beide zugleich und so als Eins gesetzt werden, die Einheit als Mehrheit und die Mehrheit als Einheit. So müßten sie sich beide in ihrer Abstraktheit oder Aeußerlichkeit aufheben in der concreten, absoluten Einheit. Würde aber die Mehrheit aufgehoben, so würde die wesentliche Form aufgehoben und damit das Wesen selbst, das nur als dieses bestimmte Wesen durch diese bestimmte Form

besteht. Das Wesen ist aber die Einheit und Gottheit oder die Eine Gottheit, die Form die Mehrheit der Einheit und Gottheit oder der Einen Gottheit. So sind also die Gott 1, 2, 3 nur relativ Gott, d. h. in Bezug auf die Einheit Gottes oder den Einen Gott, ohne diese sind sie nicht Gott. Dieser aber ist ohne sie, als seine wesentliche Form, auch nicht absolut Gott, sondern nur relativ; er ist nicht Einer, außer in den Mehreren oder er ist nur Einer in Bezug auf seine Mehrheit. So heben sich also beide durch ihre eigne, innere Dialektik auf. Sie können sich nur in der innigsten Durchdringung, in der absolut vollendeten Immanenz aufheben, damit sie so Eins werden, daß die relative Selbstständigkeit der Unterschiedenen nicht aufgehoben wird und zu Grunde geht. Denn damit ging auch die Einheit zu Grunde. Es muß Form und Inhalt, Wesen und Form sich absolut durchdringen, so daß sie vollkommen Eins sind. Das wäre also das gesuchte absoluteste Verhältniß. Dieses absoluteste Verhältniß kann aber nur im absoluten Subjecte liegen oder es kann dieses absolute Verhältniß nur seyn, wenn das Subject das absolute Subject ist. Es muß Subject und absolut zugleich seyn. Denn nur das Subject kann sich in seinem Object gleich setzen, ohne sich in ihm zu verlieren oder ohne aufzuhören, Subject von ihm zu seyn. So hat es Macht, das Gesetzte auch wieder aufzuheben, oder nur das Subject kann etwas anderes aus sich machen, ohne sich selbst aufzuheben. So ist es das Centrum, das überall ist, und dessen Sphäre nirgends ist. So ist das absolute Subject die absolute Persönlichkeit.

Das, was Gott nun ist, ist von ihm wesentlich nicht verschieden, das, was er wird und nicht ist, ist von ihm wesentlich verschieden. Da aber Gott als solcher die absolute Persönlichkeit ist, so ist das, was er selbst ist, auch absolute Persönlichkeit; ein unauflöslicher Widerspruch! So hebt man Gott selbst auf, statt ihn zu setzen.

Aber dieses Aufheben ist wieder der Widerspruch mit der absoluten Persönlichkeit. Diese ist es aber gerade, welche den

Widerspruch aufheben soll. So hebt sich der Widerspruch selbst auf in dem Wesen der absoluten Persönlichkeit, oder es hebt diese jenen Widerspruch in und durch sich selbst auf.

Welches ist nun die Vermittlung des Widerspruches? Oder wie kann Gott etwas anderes selbst seyn, ohne selbst aufzuhören, absolutes Subject zu seyn? Dieses, was Gott ist, ist ihm auch selbst gleich und er ihm; oder es ist ihm im Wesen, der *οὐσία*, gleich oder es ist *ὁμοουσία* mit ihm. So unterscheiden wir aber wieder Gott, Wesen Gottes und das, was dem Wesen nach Gott gleich ist.

Wir haben oben gesehen, daß einem jeden der Mehrheit in Gott das Prädicat Gott als das Gleiche zukam, daß das Ungleiche aber die wesentliche Form war, das allen dreien Gleiche aber das Wesen. Daß mithin die Einheit das Wesen, die Mehrheit oder der Unterschied die Form ist. Aber im absolutesten Verhältniß, das hier besteht, ist die absolut vollkommenste Immanenz und Durchdringung so, daß das Wesen die Form und die Form das Wesen selbst ist und somit beide in Bezug aufs Wesen Eins sind. Also ist Gott selbst der Unterschied, so wie er eben so wohl der in seinem Wesen oder in sich aufgehobene Unterschied oder die Einheit ist. Er ist also nur absolutes Subject oder Persönlichkeit, indem er die Einheit der Unterschiedenen ist. So ist der Unterschied aufgehoben und immer nur die Einheit, der Eine Gott gesetzt, der Geist ist. So zeigt es sich, daß Gott als das absolute Subject nur in dieser Bestimmtheit ist. Dieses vollendete, absolut immanente Verhältniß ist so dargestellt, daß der Unterschied selbst Personen der Gottheit sind. Indem sie Personen sind, sind sie der vollkommenste Unterschied, indem sie aber Personen der Einen Gottheit sind, sind sie zugleich die im Wesen Gottes aufgehobenen Personen, welches die absolute Einheit ist, so daß immer nur Eine absolute Persönlichkeit, der absolute Geist ist.

Die Dreifachheit des Wesens Gottes in dieser Weise ist die Ur- und Grundform des göttlichen Wesens und die ewige

Form desselben. Daher heißt es: Gott zeugt von Ewigkeit seinen Sohn und der Geist geht von Ewigkeit zu Ewigkeit vom Vater und Sohn aus. Sie ist das göttliche Wesen in seiner wesentlichsten Bestimmtheit oder Form.

Das Wesen Gottes in dieser Bestimmtheit ist aber wesentlich nichts anders, als die absolut vollendete Idee der Immanenz. Hiernach kann der Unterschied oder die wesentlichste Form Gottes in dieser vollendeten Immanenz weder ein formeller, noch ein substanzieller seyn. Die drei Personen können daher weder drei Substanzen, noch drei formelle Unterscheidungsmomente der göttlichen Subjectivität oder seines Bewußtseyns seyn. Daher kann nicht gesagt werden: **pater Dei, filius Dei, spiritus Dei,** sondern es muß gesagt werden: **Deus pater, Deus filius, Deus spiritus sanctus.** Es wäre eine Unvollkommenheit, die Aufhebung der absoluten Persönlichkeit Gottes, wenn die Dreifachheit der Personen entweder als Substanzen oder als Erscheinungsformen etwa als *πρόσωπα* Gottes, nach Sabius, gedacht würden.

Ist Gott wesentlich Persönlichkeit, so kann der Unterschied der Einheit auch nur Personen seyn, weil er den Unterschied nicht etwa in sich hat, sondern selbst ist, wodurch eben der Unterschied beständig wieder aufgehoben ist. Daß Gott sein Unterschied selbst ist, und, indem er derselbe selbst ist, dieser nicht ist, dies ist die höchste Vollkommenheit und Absolutheit seiner Persönlichkeit. Darin liegt eben die geschöpfliche Unvollkommenheit, daß Alles außer Gott sein Unterschied nicht selbst ist und seyn kann. Es liegt in dieser absolut vollkommenen Immanenz Gottes die höchste, positivste Freiheit Gottes, die hier mit der Urpersönlichkeit gleich ist. Ein tiefsinniger Weise sagt: «Weil Gott frei ist von allen Dingen, ist Er alle Dinge.» Dieses, auf das absolute, immanente Verhältniß Gottes als Urgeistes angewendet, heißt: Gott ist nicht unterschiedslos, sondern unterschiedsfrei, weil er der Unterschied seinem Wesen nach selbst ist.

Schon hieraus wird es vorläufig einleuchtend seyn, wie die reellste Einheit nur in dem Wesen der Persönlichkeit liegt. Diese reellste Einheit ist in dem Wesen der Dreieinigkeit enthalten. Diese Einheit ist auch allein die wahre Einheit und jede andere Einheit ist nur ein Nachbild dieser vollkommensten Einheit.

Durch die ganze Natur, bis zum Geist, finden wir das Streben nach der Immanenz. Alles strebt nach der Immanenz, von der untersten Naturstufe bis zur höchsten, und tritt auch derselben in immer höheren Stufen immer näher. Daher ist auch jede Stufe eigentlich nicht Stufe, nichts quantitativ Höheres, sondern qualitativ Anderes. (Daher ist die Naturphilosophie Okens darin durchaus falsch, daß in ihr nur Stufen, quantitative und keine qualitative Unterschiede sind.) Im Geiste kommt die Natur zu ihrer Immanenz und Wahrheit; aber der menschliche Geist ist in seiner jetzigen Seynsweise nicht diese Wahrheit, weil er den Dualismus als einen unüberwundenen in sich hat. Dieses ist die große Weltkrankheit des Geistes, der auf seine ganze Geschichte den Alles bestimmenden Einfluß hat. Dieser Gegensatz, als feindlicher im Menschen, wird nur aufgehoben und das Eintreten der Immanenz der Natur und des Geistes vollzogen, wenn die Menschheit vollkommen in ihr immanentes Verhältniß mit Gott eingetreten seyn wird, Gott Alles in Allem ist *).

Nur durch diesen concreten Begriff der Persönlichkeit Gottes ist demnach das Verhältniß Gottes zur Welt ein reelles und ein vermitteltes. Das ist nur dadurch möglich, daß das Vermittlende zwischen Gott und Welt dem Wesen nach Gott selbst ist, das sich zur Welt entäußert.

Hier zeigt sich aber auch zugleich, daß Gott nur Schöpfer der Welt seyn konnte, wenn in seinem Wesen eben so sehr die Einheit als der Unterschied ist. Eben deshalb, weil Gott frei von Allem ist, kann er auch Alles werden, ohne es zu seyn,

---

*) I Cor. XV.

d. h. weil Gott von allem Seyn frei ist, kann er beliebig jedes Seyn annehmen, ohne durch es seinem Wesen nach beschränkt zu seyn, vielweniger in ihm sich zu verlieren.

Gott kann die Welt nicht unmittelbar schaffen, weil es so zu keinem realen Unterschied käme; aber gerade dieser muß gesetzt werden, wenn etwas qualitativ Anderes von Gott, eine Welt werden soll. Aber das Vermittlende der Welt, die Weltpotenz, kann nur in ihm selbst seyn, weil außer ihm nichts ist. Denn was in ihm ist, das ist er selbst und ist dem Wesen nach mit ihm Eins. Da er aber der absolute Geist ist, der in sich und durch sich selbst vollendet ist, so ist er durch keine Nothwendigkeit seines Wesens bestimmt, die Welt zu schaffen; er kann sie wollen und nicht wollen, schaffen und nicht schaffen. Aber als absolute Persönlichkeit ist er auch nicht durch die Weltschöpfung entäußert, er ist nicht in der That außer sich und ist doch mit der Welt in der reellsten Verbindung.

Persönlichkeit ist Insich- und Beisichseyn in allem Unterschied, Wechsel und Wandel, die tiefste Verinnerlichung und zugleich die höchste Erhebung über das Seyn. Das absolute Insichseyn und Beisichseyn in allem Außersichseyn, in allem Unterschied und jeder Veränderung, das Sichselbstwissen als sich selbst; die Macht, in oder außer sich zu seyn, ohne von sich zu seyn; einzugehen in jede Ungleichheit, ohne sich darin zu verlieren und darin aufzugehen; das im Außersichgehen zugleich Insichgehen und sich als die absolute Identität des Außersichseyns und Insichseyn Wissen, Haben und Sichbesitzen.

Gott ist nun die absolute Persönlichkeit und daher absolut aus sich, durch sich und in sich. Daß seine Vermittlung eine außer- und überweltliche ist, wird damit bezeichnet, daß Gott von Ewigkeit seinen Sohn gezeugt habe. Zwar ist es auch der Sohn Gottes, welcher die Weltschöpfung vermittelt, in und durch den Grund der Welt gelegt wird, und durch den die reelle Einheit Gottes mit der Welt vermittelt wird. Aber als solcher ist er ein anderer, als er in der ewigen Immanenz Gottes ist. Als dieser ist er, nach der bekannten

theologischen Sprache, der λόγος ἐνδιάθετος und als jener der λόγος προφόρικος. In der Verwechslung beider, so daß man den λόγος προφόρικος für den λόγος ἐνδεάθετος nimmt, beruht aller Pantheismus. Dieser λόγος προφόρικος ist, was sonst der göttliche νοῦς, die göttliche Weisheit, die Vernunft Gottes, auch der zweite Gott oder der Demiurgos, genannt wird. Es ist einer der schwierigsten Begriffe. Dieser λόγος προφόρικος ist nicht Alles und doch auch nichts Einzelnes; er ist nichts Abstraktes und doch kein einzelnes, concretes Weltding und das, in dem doch alles Concrete ist; er ist nicht die Welt und auch nicht der absolute Gott. In ihm sind alle Dinge in ihrer Urbildlichkeit, alle Ideen, die in die Zeitlichkeit treten, in ihm liebt Gott die Welt und ist in der Welt und lebt in der Welt sein überschwengliches Leben.

Wir wollen dieses näher betrachten.

Dadurch, daß Gott die concrete Persönlichkeit ist, der den Unterschied in sich selbst hat, der freilich in dem An- und Fürsichseyn Gottes eben vor dem Wesen Gottes als Einheit oder absoluter Geist nicht ist als Unterschied, ist es möglich, daß Gott den Grund der Welt in sich legen kann aus seiner eignen Natur. Er kann, was mit ihm ewig eins ist, nämlich den in seinem ewigen Wesen nicht als Unterschied hervortretenden Unterschied als solchen in sich setzen und hervortreten lassen, er kann den Unterschied von sich lassen, sich, d. h. seine absolute Einheit, gleichsam schlaff machend. Diese absolute Einheit läßt den Unterschied nie als solchen so zu sagen aufkommen, indem sie ihn absolut durchdringend in sich aufhebt, so daß also immer nur die Einheit ist und wirklich und wahrhaft ist. So kann Gott, was der Möglichkeit nach in seinem Wesen gesetzt ist, nämlich den Unterschied als Unterschied selbst in die Wirklichkeit treten lassen, so daß er damit den Grund zu etwas anders legt, als er selbst ist.

Das ist nun das Weltwesen oder der λόγος προφόρικος, der Grund in Gott zur Welt, der aber von ihm selbst gelegt ist. So ist er nicht der Grund der Existenz Gottes, sondern

der Existenz der Welt. Als Grund der Welt ist er die Möglichkeit zu aller Wirklichkeit. Wäre kein Grund in Gott, so könnte es nie zur Welt kommen, könnten nie Geschöpfe entstehen. Wollte Gott den Geschöpfen Stätte oder Raum geben, so könnte dieses nur durch den Act der höchsten Liebe geschehen, indem er sich zunächst zu Grunde der Welt herabließ. Er mußte, was ihm ewig immanent ist, was er selbst ist seinem Wesen nach, in die Aeußerlichkeit entlassen, damit etwas von ihm Verschiedenes werde. Er mußte sich aus seiner ewigen Immanenz herausbewegen und transitiv, transeunt werden. Da Gott aber das Grundwesen der Welt nicht selbst, als der absolute Gott, sondern es nur ein relativer Gott ist, so ist Gott seinem Wesen nach nicht außer sich gesetzt oder entäußert, also Gott als die absolute Einheit nicht aus seiner Immanenz gesetzt. Obschon er der Substanz nach mit dem Weltgrund Eins ist, so hat doch dieses einen eignen Willen und eigne Selbstständigkeit. Schränkte Gott seine Macht nicht selbst ein, so könnte nichts neben ihm entstehen und bestehen. Denn seine Macht ist Allmacht.

Es handelt sich vor Allem darum, wie Gott aus seiner absoluten Immanenz heraustreten konnte. Daß er heraustreten und etwas anderes werden konnte, liegt in seinem Wesen als der absoluten Persönlichkeit. Wie er aber heraustreten konnte, das können wir nur nach der That erkennen. Gott als absoluter Geist ist sich ewig selbst gleich; soll aber eine Welt geschaffen werden, so mußte sich Gott selbst dazu entäußern. Das geschah dadurch, daß er seine ewige, immanente Vermittlung als eine zeitliche und emanente äußerliche setzte, d. h. daß er sich außer sich setzte. Seine ewige Vermittlung ist sein Sohn, den er von Ewigkeit zeugt. Dieser trat daher in die Aeußerlichkeit; und so wird der λόγος ἐνδεάϑετος zugleich der λόγος προφόριχος. Unmittelbar kann Gott nicht die Welt schaffen, denn so entstände nichts anderes, als er selbst, da der Unterschied vor der Grundlegung der Welt in ihm er selbst ist. Wollte aber Gott mit der Welt in reeller und doch in ver-

mittelter Einheit seyn, so konnte es nicht anders als auf die gedachte Weise durch den λόγος ἐνδεάθετος geschehen, der λόγος προφόρικος wurde. Er ist das Wesen, welches Gott und die Welt vermittelt. Es ist daher weder der absolute Gott, noch die Welt, obschon die Welt der Potenz nach in ihm ist und also der Wirklichkeit nach aus ihm hervorgeht. Gott schafft durch ihn die Welt. Wenn man den λόγος ἐνδεάθετος die Vernunft Gottes nennen will, so kann man den λόγος προφόρικος die Weltvernunft nennen. Sie ist aber nicht ein Inbegriff von Gesetzen, nicht die Gesetzmäßigkeit der Welt, sondern die Weltpotenz, in dem die Ideen (nicht die logischen Formen) der Welt sind. Alle Dinge, die in die Zeitlichkeit oder zeitliche Wirklichkeit treten, schaut Gott in ihm in ihrer reinen Urbildlichkeit an, liebt in ihm die Welt und lebt in ihr. Aber er hat sein Leben nicht blos in ihr, sondern in sich selbst von Ewigkeit. Er ist nicht nur nicht die logische Vernunft der Welt, die Einheit der Welt, sondern er ist auch nicht blos in ihr seinem Wesen nach. Indem Gott sich aber zur Welt entäußert und den Unterschied in sich selbst als Unterschied setzt und dadurch transitiv wird, setzt er nicht, wie in seiner Immanenz, Gott, Gott, Gott als Einheit oder als Ein Wesen, sondern er setzt den zweiten Gott außer Gott, dem Absoluten.

Die Relation im absoluten Verhältniß Gottes oder im An- und Fürsichseyn Gottes ist eine immanente und das Verhältniß des Unterschiedes in Gott in diesem absoluten Verhältniß ist die absolute Immanenz Gottes. In dieser ist der Unterschied Gottes nicht logisch oder subjectiv-dialectisch aufgehoben, sondern er ist Gott selbst. Es ist die absolute Wirklichkeit Gottes damit ausgesprochen. Der Unterschied ist wirklich, aber er ist Gott selbst. So ist er aber nicht als Unterschied wirklich, sondern Gott, als die Einheit des Unterschiedenen, ist nur wirklich; und der Unterschied ist nicht. Gott ist absolut wirklich nur in seiner absoluten Form; diese ist aber, als absolute Form, der Inhalt selbst, und eben so ist die Form der Inhalt. Dieses ist eben in der absoluten Immanenz ausgesprochen.

Es ist diese Immanenz aber nicht bloße Begriffsimmanenz oder die absolute Immanenz im bloßen Begriff oder logischen Gedanken. Denn daraus kann keine reale Welt geschaffen werden, so wie überhaupt daraus auch keine That, wie die Weltschöpfung, erklärt werden kann.

Der Uebergang des logischen Thuns zum realen ist ein Sprung, der durchaus erschlichen wird. Es ist durchaus kein realer Grund in Gott als der logischen Immanenz, oder Immanenz des Begriffes, aus dem eine wirkliche Welt folgte. Daher hat auch der eigentliche Begriff des Schaffens oder der Schöpfung hier gar keinen Sinn. Ein blos logisches System hat gar keinen Raum für diesen Begriff. Es fehlt ihm die reale Natur Gottes zur Schöpfung, es fehlt ihm der absolut reale Wille als Princip zur freien Schöpfung.

So wären wir denn hiermit zu der Wahrheit gelangt:

1) Gott ist als die absolute Persönlichkeit die absolute Freiheit.

2) Er ist als die absolute Persönlichkeit das bestimmteste Wesen, er hat den Unterschied in sich selbst und darin liegt die Möglichkeit zur Welt, wodurch er den Grund der Welt legt.

3) Da aber das Grundwesen der Welt, dem Wesen nach, Gott ist, so ist Gott mit der Welt in ihm in reeller Verbindung. Aber da es nicht Gott absolut ist, sondern, indem es nur durch Heraustreten des absoluten Gottes aus seiner Immanenz gesetzt ist, so ist die reelle Einheit Gottes mit der Welt doch zugleich auch eine vermittelte.

4) So ist Gott, als Grund und Ursache der Welt, in und über der Welt und der Pantheismus wie Theismus sind beide als unwahre Momente in einem höhern, über beiden hinausliegenden, dritten aufgehoben, im concreten Monotheismus. —

Der Theismus ist das System der abstrakten Freiheit, der Pantheismus das System der Nothwendigkeit, der concrete Monotheismus ist das System der positiven Freiheit, weil

Gott, die concrete Persönlichkeit, der Mittelpunkt ist. Nur so kann Gott als frei von der Welt und über der Welt und vor der Welt in sich selbst absoluter Geist, freier Schöpfer der Welt seyn, der in reeller Einheit mit seiner Schöpfung doch frei von ihr ist. Der Theismus muß Gott und Welt trennen, weil er keinen positiven Begriff von der Persönlichkeit und damit auch keinen von der positiven Freiheit hat, der Pantheismus muß Gott mit der Welt vermischen und vereinerleien, weil er ebenfalls keinen Begriff von der concreten Persönlichkeit hat, so daß Gott mit der Welt in einem immanenten Verhältniß durch ihren Grund oder durch ihr Grundwesen, aber doch zugleich auch in einem (durch das Grundwesen) vermittelten Verhältniß steht. Wenn demnach der Theismus Gott und Welt trennt (Gott und Welt abstrakt auseinanderhält), unterscheidet der concrete Monotheismus; wenn der Pantheismus confundirt und vereinerleiht (Gott und Welt), eint der concrete Monotheismus.

Dieses ist aber nur die Folge, daß ihm Gott concrete Persönlichkeit und kein bloßer Vernunftbegriff ist, woraus ferner folgt, daß Gottes Verhältniß zur Welt das freieste und zugleich innigste ist, weil es kein Verhältniß der Denknothwendigkeit, sondern der freien That oder freien Wirklichkeit ist. Es ist endlich auch kein blos logisches, ideelles, gedachtes Verhältniß, sondern ein wirkliches, reelles, ein Verhältniß der freien That.

Die Vernunft und abstrakte Freiheit Gottes, wie sie im Pantheismus und Theismus erscheinen, habe ihre Einheit in der positiven Freiheit, in der concreten Persönlichkeit gefunden. So ist die Nothwendigkeit, die Vernunft, der λόγος, als Grundwesen der Welt, That der Freiheit Gottes.

Vierter Artikel.

Das Wesen und die Bedeutung der Religionsphilosophie in gegenwärtiger Zeit.

Die neuere philosophische und theologische Entwicklung war der große, welthistorische Uebergang von der Auctorität zur Freiheit. Sie ist daher negativ-dialektisch. Es ist die Herrschaft der substanzlosen Subjectivität. So war es entschieden die Zeit der formellen Reflexion, des klaren, substanz- und wesenlosen Begriffes; es war die Herrschaft der abstrakten Freiheit. Das Ziel und der göttliche Ausgang konnte aber nicht in ihr gefunden werden. Es war die positive, objective Freiheit, die gesucht wurde. Diese hat ihr Wesen nur in der absoluten Persönlichkeit. Sie war der Ausgang und Uebergang der neuern Zeit in die neueste. Mit dem Wesen der Persönlichkeit Gottes gestaltete sich nun die ganze Weltbetrachtung gänzlich und durchaus um. Wie Gott früher nur Vernunftbegriff war, und die Wissenschaft daher abstrakte Vernunftwissenschaft, Wissenschaft der logischen und psychologischen Analyse, deren Princip die subjective Denknothwendigkeit war, so gestaltete sich mit dem persönlichen Gott die Philosophie der subjectiven Vernunft in die Philosophie der objectiven Offenbarung um. Die Aeußerung der Persönlichkeit ist That, freie That.

Die Philosophie hat sonach nicht mehr blos die Aufgabe, die subjectiven Vernunftformen zu entwicklen, sondern objective Thatsachen zu begreifen. Das subjective Ich hatte den ganzen Reichthum der Wirklichkeit, der Natur und der Geschichte in sich aufgezehrt. Nun eröffnete sich wieder das ganze Reich der Wirklichkeit. Die Thätigkeit Gottes, als der absoluten Persönlichkeit, ist nun Offenbarung im weitesten Sinne oder Manifestation in und durch Thatsachen. So erging die Anfoderung an das individuelle Ich, sich zur objectiven Wirklichkeit zu erweitern, d. h. die göttlichen Thaten und Offenbarungen in sich aufzunehmen und den subjectiven Geist durch den objectiven zu verständigen und in seine Wahrheit einzuführen. Hier zeigt

sich nun die Dürftigkeit aller bloßen Schulbegriffe. Die objective Dialektik des Lebens, die Wirklichkeit in ihrem ganzen Reichthum, ist ein Gericht gegen alle subjectiven, gemachten Begriffe. Hier zeigt es sich, was Shakspeare sagt, daß es im Himmel und auf Erden viele Dinge gibt, wovon die Schulweisheit nichts träumt.

Cousin sagt: «Die Philosophie des Mittelalters, die scholastische, hat zu ihrem Grunde die christliche Religion, die alle Wahrheit in sich enthält, nur noch nicht in freier Entwicklung des Gedankens. Die Philosophie des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts ist gleichsam die Erziehung des Denkens der neuern Zeit durch das Denken des Alterthums. Ihr Charakter ist begeisterte und zuweilen blinde Nachahmung des letztern, ihr nothwendiges Resultat eine allgemeine Aufregung und das Bedürfniß einer endlichen Umgestaltung. Diese wird im siebenzehnten Jahrhundert bewirkt und mit diesem beginnt die neuere Philosophie, im engern Sinne des Wortes. Ihr Hauptcharakter ist die völlige Unabhängigkeit von der Scholastik, der kirchlichen Auctorität, und die Bewunderung des Alterthums. Baca und Leibnitz ausgenommen haben alle großen Philosophen der neuern Zeit, Descartes, Spinoza, Malebranche, Hobbes und Locke keine Kenntniß vom Alterthum, keine Hochachtung für dasselbe. Alle waren überdies Laien und bedienten sich ihrer Vernunft mit unumschränkter Freiheit. Bis jetzt herrscht sogar noch der negative Geist im Uebermaaß vor.»

Wir können das von Descartes, Spinoza, Malebranche, Hobbes und Locke Gesagte auch auf fast alle unsere großen deutschen Philosophen bis auf Schelling ausdehnen. Es lag dieses im Charakter der ganzen Zeit. Es war kein Bedürfniß vorhanden, das Bewußtseyn zum Weltbewußtseyn zu erweitern, und nicht blos kein Sinn für das Alterthum, sondern auch keinen Sinn für die Geschichte im höheren und allgemeinen Sinne, kein Sinn und keine Hochachtung für objective Thatsachen. Man kannte ihre Bedeutung für die Philosophie und Theologie gar nicht; die Zeit war durchaus in der subjectiven,

formellen Reflexion befangen; und aus diesem Standpunkte können nicht welthistorische Thatsachen in ihrer Wahrheit und in ihrem ideellen Zusammenhang erkannt werden. Er ist zu eng und vermag diese reiche, so unendlich individuelle Welt nicht in sich aufzunehmen. Das Bewußtseyn war zu beengt und beschränkt. Eben so waren auch die einzelnen Mystiker, die sich aus der formellen Reflexion in die Unmittelbarkeit der Substanz und des substanziellen Lebens in der Anschauung versenkten, um eine wesentliche oder wesenhafte Erkenntniß zu erreichen, nicht geeignet zu einer historischen Gestaltung des reichen Inhalts der Mystik. Gerade darin liegt die Einseitigkeit der Mystik, daß sie die historische Vermittlung zu gering achtet und nur unmittelbar schauen will, was doch nur durch welthistorische Vermittlung erkannt zu werden vermag. Darin liegt das Bedeutungsvollste des Christenthums, daß es alle Schätze der Mystik exoterisch gemacht, indem es eine Weltgeschichte gegründet hat, an die sich alles wahrhaft fortschreitende Leben anzuschließen, zu entwicklen und zu orientiren hat.

Vor dem Paradies steht seit dem Austritt der Menschheit aus demselben ein Engel mit flammendem Schwerdte und verwehrt den Eingang. Wir sind an Gottes Weltökonomie der Vermittlung angewiesen.

War also die Wissenschaft in der neuern Zeit negativ, weil sie nicht auf dem objectiven Boden der Wirklichkeit stand, so ist es der ganz entschiedene Charakter der neuesten geistigen Entwicklung, daß sie auf der Wirklichkeit fußet und diese zu begreifen sucht. Nachdem die Philosophie den wahren, persönlichen Gott gefunden hatte, so mußte sie sogleich auch zu seinen Thaten übergehen, um ihn darin in seiner Offenbarung zu erkennen. Die zwei Hauptmomente der Offenbarung Gottes sind die Natur und der Geist.

Ich sehe mich veranlaßt, einige Momente aus meiner Darstellung der gegenwärtigen Zeit in religiöser und politischer Hinsicht aus meiner Zeitschrift hier zu wiederholen.

«Was kann nun der Sinn der neuen Epoche, die im religiös-kirchlichen und wissenschaftlichen Gebiete auf die negative, bloße Uebergangsperiode bereits mit dem Anfange dieses Jahrhunderts, welche die positive genannt wurde, gefolgt ist, wohl seyn? Lassen wir ihre Thaten und in ihnen ihren Geist selbst sprechen. Wir sehen nicht etwa einen einzelnen Geist auftreten, der das Jahrhundert elektrisirte und in Bewegung setzte, in dem die Zeit zum Bewußtseyn ihrer selbst gekommen wäre, nein, wir sehen sich ein Reich der Geister aufschließen, die von verschiedenen Standpunkten und Gebieten und auf noch verschiedeneren Wegen Ein Ziel verfolgen und im Ende und Resultate zusammenlaufen. Der subjective Idealismus hatte die Natur getödtet, und sie entstand im verherrlichten Glanze, und mit ihr die Wunder ihrer Schätze, und die Mystik ward wieder heilig, und die Poesie feierte eine neue Epoche. Der Empirismus hatte den Geist getödtet, und er entstand, und mit ihm eine neue Welt der Geister; die Geschichte war nun der Mittelpunkt der Bestrebungen dieser Geister. Der Geist wollte sich in der Natur und in den Geistern als ein und derselbe erkennen; er wollte seine Substanz in der Mystik, seine plastische Gestaltung der Anschauung in der Poesie wieder erkennen und sich in Allem als ein und derselbe begreifen, der sich gegen nichts Wirkliches ausschließlich verhielte, sondern Alles als Moment seiner selbst in allen Richtungen und Sphären des Geistes und Lebens wiederfände und in sich aufnähme. Der Skepticismus war durch die Wahrheit oder durch die wahre Wirklichkeit, die sich als eine und dieselbe in allen diesen Gebieten offenbarte und zu begreifen suchte, wie der Schatten durch die Realität widerlegt und vernichtet.

Erst nun, nachdem der tiefere Zusammenhang zwischen Natur und Geist, zwischen Natur und Geschichte, erkannt worden war, so daß man in der Geschichte des Geistes eine Geschichte der Natur wieder zu finden im Stande war, erst dann konnte auch eine universelle Welt- und Lebensanschauung gewonnen werden. Was ein enger, beschränkter Standpunkt ver-

warf, weil er in seiner beschränkten Anschauung der Welt und des Lebens keinen Raum fand, das ward jetzt zum Gegenstande einer tiefern Untersuchung, einer allseitigen Erörterung, und die daraus gewonnenen Resultate erweiterten abermals den Gesichtskreis des Geistes und eröffneten ihm wieder neue Welten. Daher auch die Erscheinung, daß nicht blos auf die eigenthümlichen Gestaltungen des Bewußtseyns der neuen Welt ein neues und wahres Licht fiel, sondern daß auch die alte Welt mit ihren, ganz unserm jetzigen Bewußtseyn ferne liegenden und in ihm gar keine Analogie findenden Gestaltungen des Geistes und Lebens erst aufgeschlossen wurde. Erst nachdem der Keim der neuen Welt in einem geschichtlichen Processe aufgegangen war, und die Erinnerung der Geister einen objectiven Zusammenhaltspunkt fand, an dem sie sich nicht nur orientiren, sondern auch ergänzen konnte, und sich somit die Geister als Mitarbeiter Einer Aufgabe erkannten, dann erst konnte bei einer solchen weltgeschichtlichen Betrachtung das Einzelne, das als ein caput mortuum, als eine todte Antiquität, überliefert worden war und aus der Gegenwart ausgestoßen wurde, wieder als ein organisches Glied in die Reihe der Weltgeschichte eintreten.

Hatte man die Natur nur entweder als ein Buch mit sieben Siegeln betrachtet oder als etwas Todtes vom Leben und Geiste völlig Ausgestoßenes und Verschlossenes angesehen, so kam nun mit dem erwachten Sinne und Geiste des Menschen auch ihr die Sprache wieder. Die Natur muß vom Geiste ausgesprochen werden; er ist ihr Nenner; hat sie diesen nun wieder gefunden, dann thut sich ihr Mund wieder auf und sie verkündet ihre Orakel, und mit den Wundern der Natur thun sich die Wunder des Geistes auf. So kommt umgekehrt der Geist und die Geschichte zu ihrem Verständniß durch die Natur, wie die Natur zu ihrem Verständnisse durch den Geist und seine Geschichte kommt. Daher die Erscheinung dieses Jahrhunderts, daß sich nicht nur eine entschiedene, historisch-positive Richtung mit einer ungewöhnlichen Macht hervorthat, sondern daß es besonders die

Einkehr in die alte Welt war, die die Geister beschäftigte. Der Mythologie der alten Völker, der Mystik und Symbolik bei den Orientalen in ihrer so vielgestaltigen und räthselhaften Bedeutung wurde der Mund aufgeschlossen; es wurden Bearbeitungen zu Tage gefördert, die nicht blos unserm Jahrhunderte, sondern vielen andern angehören. Erst jetzt konnte eine objective Erklärung der alten Religionen versucht werden, und der Erfolg hat gezeigt, welche Welt dem Geiste noch in dem Alterthume zu enträthseln ist, und wie sehr die Flachheit und man darf wohl sagen Frivolität vergangener Zeiten gesündigt hat, daß sie das, was der Geist nicht begriff, auch als etwas Unnützes für seine Beschäftigung gehalten hat. Die breite Heerstraße hielt es mit diesem Götterausspruche und hatte sich somit aller Mühe überhoben, die sie hätte an die Forschung setzen müssen.

Der menschliche Geist hungerte und durstete nach Thatsachen, nach der Wirklichkeit, da ihm die unwirklichen, gekünstelten Systeme und wesenlosen Abstraktionen Alles genommen hatten. Es handelte sich um nichts weniger als eine neue Metaphysik aufzurichten. War nun einmal die Wirklichkeit — der Geist und seine Geschichte und die Natur — auf den Thron gesetzt und zum Mittelpunkte gemacht, dann mußten sich die Geister immer mehr zu einem gemeinschaftlichen Ziele auf den verschiedensten Wegen sammeln und sich begegnen auch auf den verschiedensten Wegen. Und wer wollte noch zweifeln, daß der Weg zu diesem Einen Ziele bereits schon mit einem Erfolge betreten ist, der uns unmöglich zweifelhaft über sein Ziel lassen kann? Vielleicht noch nie ist das historisch-positive Streben so allgemein auf die Erforschung der Thatsachen und der Wirklichkeit gerichtet gewesen, aber auch noch nie das Bedürfniß und der Drang des Bewußtseyns so allgemein und entschieden hervorgetreten, den Einen Geist in der Natur und der Welt- und Menschheitsgeschichte zu erforschen, um nicht Ein Land, nicht Ein Volk, nicht eine einzelne Zeit, sondern alle Zeiten, die Welt und die Menschheit, als den Schauplatz der Wirksamkeit des Gottes- und Menschen-Geistes zu erkennen. Sollte ich

wohl nöthig haben, allgemein bekannte Namen in den entlegendst-scheinenden Gebieten des Geistes und Wissens hier zu nennen? Einen Blick auf unsere Literatur in der letzten Zeit würde, wenn ja noch an etwas Offenbarem gezweifelt werden könnte, die Thatsache außer Zweifel setzen.

Was können uns nun alle Erscheinungen in der neuen Epoche des deutschen Geistes anders verbürgen, als die Wahrheit, daß wir wirklich in dem Reiche des Geistes, an der dritten früher genannten Epoche, angelangt sind, wo die Menschheit sich selbst in ihrem bisherigen Werden zu begreifen strebt? Da die Menschheit eben so gut einen Naturproceß als einen geschichtlichen durchlaufen hat, den ersten in der alten Welt, den letztern in der neuen; und da uns diese Geschichte als die Geschichte des absoluten Geistes in ihrem Verlaufe auch zugleich den Schlüssel zu der Natur und ihrer Geschichte gegeben hat, so können wir erst jetzt, nachdem wir auch eine geschichtliche Zeit durchlaufen haben, die ganze Menschheitsgeschichte nach ihren individuellen Gestaltungen der alten und neuen Welt begreifen. Daß nun eben dieses Bedürfniß bereits erwacht ist, dieses ist eben der große Fortschritt des Geistes in der neuen Entwicklungsperiode.

Mit prophetischem Geiste schreibt Herder an Hamann:

> «Glauben Sie, mein liebster Freund, es wird einst werden, daß die Offenbarung und Religion Gottes, statt daß sie jetzt Kritik und Politik ist, simple Geschichte und Weisheit unseres Geschlechtes werde. Die magere Bibel wird alle sieben Wissenschaften der alten und tausend der neuen Welt in sich schlucken; dann wird sich aber die Noth erst anheben — bis ein Tag kommt, der durch Facta und Acta Alles entsiegelt.» —

«Glücklich von fern dazu vorbereitet, verkündigt, beigetragen zu haben.»

Wir haben diese «Noth» erlebt und nach dieser mit diesem Jahrhunderte den Tag anbrechen sehen, der durch Facta und Acta Alles entsiegeln soll, den Tag des neuen Evangeliums,

den Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechtes weissaget, der aber nicht, wie Lessing meint, das alte Evangelium antiquirt, sondern bestätigt; man könnte ihn die Gegenwart der Vergangenheit des Evangeliums nennen, die uns die Vergangenheit der alten und neuen Welt eröffnet, und aus dem perspektivischen Mittelpunkt der Menschheitsidee anschauen läßt, und uns daraus die Zukunft aufschließt. Könnte man es vielleicht nicht wagen, in Lessings ahnungsreichem Geiste von dem neuen Evangelium noch in einigen bestimmten Zügen fortzufahren? — Es kommt die Zeit, wo die Menschheit sich in ihrem ganzen Werden offenbar werden wird, wo sie mit ihrer, nun in allen Zeiten erkannten Idee in ihre Vergangenheit einkehren und den ganzen zurückgelegten Weg mit allen seinen Nebenwegen und Verirrungen, Abschweifungen von dem Einen Ziele als eine nothwendige Erscheinung in einem höheren Lichte und Zusammenhange erkennen wird. Die Geschichte des Geistes, in seiner ganzen Wirklichkeit begriffen, wird uns zugleich die Natur und ihre Geschichte und im Zusammenhange mit der Geschichte des Geistes offenbaren. Die stumme Natur wird alsdann ihre Sprache durch ihren Geist wieder erhalten, und wir werden ihre Hieroglyphensprache lesen und verstehen. Die Mystik wird sich in Geschichte auflösen, und ihre Geheimnisse in ihr aufschließen, und der absolute Geist wird über seiner ganzen Schöpfung zum drittenmale schweben, und in seinem Lichte wird sie ganz offenbar seyn. In ihm wird sich auch die Menschheit ganz verstehen, sich völlig offenbar werden. — Wenn aber das Reich der Wirklichkeit wird erkannt seyn, die Wunder des Lebens und der Geschichte im höhern Geiste zur Natur geworden seyn werden, dann werden die für unsern todten Geist stummen Buchstaben der Natur und der Geschichte ihren Vocal wieder erhalten, und was wir jetzt Mystik, Mythe, Symbol, Bild nennen, wird lautere **Wirklichkeit** seyn.

Das Bild findet seinen Begriff und der Begriff seine Anschauung in der Wirklichkeit. Dann ist die Philosophie kein Schulsystem mehr, sondern Geist, Leben, oder lebendiger, wirk-

licher Geist; dann ist Philosophie mit der Theologie und Poesie ausgesöhnt, der Begriff mit der Wirklichkeit; sie Alle sind Offenbarungen, Wirklichkeiten des Einen Gottesgeistes, seine eignen Schöpfungen, geheiligt und verklärt durch ihn; dann werden sich auch die Völker zum zweitenmale sammeln und sich als Menschheit erkennen. Wie sie sich unter dem Kreuze des Erlösers als Eine große Familie versammelten und Ein Herz und Eine Seele waren, werden sie sich nun zum zweitenmale in dem Geiste, in der Einheit des Geistes, wiederfinden, und die Vergangenheit und Zukunft aus der Gegenwart ihrer entwickelten Idee erkennen und Ein Geist seyn. Ein zweites, verklärtes Pfingstfest wird eintreten, und die Völker bei'm ersten Pfingstfeste: Parther, Meder, Elamiter &c., welche die Sprache des herabgekommenen Geistes der Menschheit nicht verstanden, werden sie und sich in ihr nun verstehen, und nicht mehr Fremdlinge, sondern Hausgenossen Gottes seyn, sich Alle als Glieder der durch Christus versammelten Menschheit erkennen. Die Nationen der Weltreiche werden sich als Bürger des Einen Gottesreichs begrüßen. Die Reiche der Welt werden immer mehr von ihrer Aeußerlichkeit befreit, und nach Innen umgewandelt, und in das Bild des ewigen Fürsten und Königs Jesu Christi verklärt, und die Weissagung des heiligen Sehers auf Patmos in Erfüllung gehen. Offb. 22.» — — —

Aus diesem Gesichtspunkte der gegenwärtigen Zeit sind wir nun auch im Stande, das Wesen und die Bedeutung der Religionsphilosophie in der gegenwärtigen Zeit zu entwicklen.

Es wurde schon früher angedeutet, daß die Religionsphilosophie in der gegenwärtigen Zeit eine Bedeutung und Wichtigkeit erlangt hat, die sie zuvor nie gehabt, und wir können hinzusetzen, daß sie jetzt erst in ihre wahre, bedeutungsvolle Stellung einzutreten vermag. Es ist nämlich früher entwickelt worden, daß eine Religionsphilosophie erst mit dem Christenthume möglich wurde, weil in ihm erst das Wesen der Religion erschienen ist, und daß aber auch diese Philosophie der Religion abhängig war von dem ganzen Entwicklungsgange, den die Philosophie

mit dem Christenthume nahm. Das Christenthum hatte aber noch keine freie, aus seinem ganzen Wesen resultirende Philosophie erzeugen können, daher war im Mittelalter an keine eigentliche Religionsphilosophie zu denken. Es war nur Theologie überhaupt. In der neuern Philosophie, die den Uebergang erst zu einer freien Wissenschaft macht, standen positive Religion und Philosophie in einem feindlichen, ausschließlichen und ausschließenden Verhältniß. An die Stelle der, von der Philosophie aufgegebenen, positiven Religion war nun eine natürliche oder Vernunftreligion getreten. Die Wissenschaft dieser Religion war die Philosophie der natürlichen Religion oder der Vernunftreligion oder der Religion der Vernunft.

Schon Kant hatte eine Schrift: «Die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft,» geschrieben. Unter dieser Benennung sehen wir später die Philosophie der Religion auftreten. Bestand nun das Wesen der Vernunftreligion nur in abstrakten Religionsbegriffen, so konnte freilich die Religionsphilosophie auch nur die Wissenschaft dieser Religionsbegriffen seyn.

Wer sich eine Vorstellung von dem Inhalte einer solchen Religionsphilosophie machen will, den verweisen wir unter andern auf Bouterweks Schrift: «Religion der Vernunft,» welcher Titel schon auf den Charakter der Schrift hinweißt. Der ganze Inhalt beschränkt sich nur auf die Vorstellung und abstrakten Begriff von der Religion auf raisonnirende Weise.

Von dem Wesen der wirklichen Religion oder Religionen ist gar keine Rede. Wo vom Christenthume oder einer Religion der alten Welt die Rede ist, geschieht es nur negativ oder polemisch, d. h. in Bezug auf die bestehenden, abstrakten Begriffe und Vorstellungen von denselben.

Merkwürdig für uns und im Widerspruche mit der ganzen Anlage, dem Inhalte und dem Titel der vorliegenden Schrift stehen viele darin ausgesprochenen Ansichten. So heißt es z. B. Seite 30: «Was das Wesen der Religion ist, läßt sich nur welthistorisch nachweisen.»

Diese höchst bedeutungsvolle und fruchtbare Wahrheit kann aber in verschiedenem Sinne genommen und angewendet werden. Wir können keinen Augenblick zweifelhaft über den Sinn bleiben, in welchem sie Bouterwek und mit ihm die Theisten der neuern Zeit nehmen.

Das Gemeinsame oder das Wesen der Religion ist, wie sich Bouterwek am angeführten Orte ausspricht, das, durch Abstraktion gewonnene, abstrakt Allgemeine in den verschiedenen geschichtlich erscheinenden Religionsformen. Daher ist auch der sogenannte geistige Gott, im Gegensatze des Pantheismus, Naturalismus, in grober und feiner Weise, nichts anders, als ein Verstandesabstraktum — ein Wesen, das Verstand und freien Willen hat. So ist also der Begriff der Persönlichkeit ein völlig negativer, der uns über das substanzielle Wesen Gottes, als Persönlichkeit, als Urgeist, gar nichts aussagt. Der Begriff «Geist,» als der tiefste, vielumfassendste, sinkt zusammen in die vage Unbestimmtheit eines Verstandesabstraktums mit den Prädikaten Verstand und freien Willen. Und es ist sehr merkwürdig, daß Bouterwek sogleich den Begriff geistig für «in der Schulsprache gleichbedeutend mit psychisch» erklärt.

In der That hätte uns die ganze Weltgeschichte, in Bezug auf das Wesen der Religion, kein anderes Resultat gebracht, das hätte uns schon der Joniker Anaxagoras gesagt, nachdem in Griechenland kaum einige Jahrhunderte philosophirt wurde. Und unser genannter Theist sagt selbst Seite 34: «Aus der Geschichte der griechischen Philosophie lernen wir, daß keinem der ausgezeichneten Denker unter den griechischen Philosophen, bis au Anaxagoras, auch nur der Begriff von einem reinen Vernunftgotte klar wurde.» Daß Anaxagoras diesen Begriff versinnlichte, wie Bouterwek sagt, würde den Theisten unserer Zeit auch begegnen, wenn sie ihn in reeller Beziehung zur Welt denken wollten. Wenn es freilich auf nichts weiter ankäme, als sich, wie Bouterwek meint, zu der Abstraktion zu erheben, wo man Gott ganz rein, d. h. ganz abstrakt, als abstrakte Ursache der Welt denkt, so ist nicht abzusehen, warum nicht

schon die griechische Philosophie zu dieser Weisheit, die man nicht theuer kauft, und zu diesem Resultate hätte gelangen sollen.

Der Fehler der griechischen Philosophen wäre eine Tugend für unsere Theisten, nämlich Gott nicht als abstrakte Ursache der Welt mit einigen dürftigen eben so abstrakten Prädikaten aufgeputzt, sondern in lebendiger, reeller Beziehung zur Welt zu denken. Die Theisten fallen also nicht in den Fehler jener alten Philosophen, weil sie gar nicht jene Foderung machen, welche die aus einem substanziellen Bewußtseyn Gott denkenden Griechen machten. Zu einer so dürftigen Vorstellung konnten sie daher das Wesen Gottes nie verflüchtigen. Hätte ihnen Gott zu einem, von allem concreten Leben und Wesen abgezogenen Verstandesbegriffe zusammenschrumpfen können, so hätten sie wohl auch zu diesem reinen Vernunftgotte gelangen können. Aber dafür sicherte sie ihr substanzielles Gottesbewußtseyn.

Von einem sogenannten reinen Theismus kann in dem Alterthume überhaupt keine Rede seyn; dieser existirt nur so lange, als eine sogenannte Vernunftreligion existirt. Zu dieser Weisheit hat sich aber erst die moderne Zeit erhoben. Es setzt eine unglaubliche Befangenheit und gänzliche Unkunde des Charakters der alten griechischen Philosophen voraus, wenn Bouterweck sagt, «Kant und Jacobi hätten denselben Begriff von Gott, wie Platon. Von einem andern Gott ist bei ihnen nicht die Rede *).»

Diese Aeußerung ist aber keine vorübergehende oder gleichgültige in der ganzen Denkweise des Theismus, sondern ist ihr wesentlich und sie ganz charakterisirend, sie ist nur die wörtliche Bestätigung von unserer Behauptung, daß dem Theismus das Wesen der Religion, das Gemeinsame oder Allgemeine aller Religionen, nur ein ganz abstraktes, nur eine Verstandesabstraktion seye, so daß also Gott anstatt das concreteste vielmehr das allerunbestimmteste Wesen ist, das durch Weglassung der concreten Bestimmungen gewonnen ist. Das wird denn mit

---

*) Religion der Vernunft, Seite 8.

dem Namen «reines Vernunftwesen» bezeichnet. Folgende Stelle aus Bouterweks Religion der Vernunft kann uns vollends ganz darüber in Gewißheit setzen, so wie sie eine Consequenz enthält, die Bouterweks theistischen Standpunkt ganz hätte aufheben müssen, wenn er sie wirklich gedacht hätte. «Ueber alle materiellen Bedingungen, heißt es Seite 32 und 33, sich zu erheben, um einen reinen Geist, der keine Gestalt hat, und diesen als ein vernünftiges Wesen anzubeten, setzt eine solche Schärfe der Abstraktion voraus, daß Religionen, denen dieser Begriff von Gott zu Grunde liegt, aus den natürlichsten Vorstellungen, die sich der Mensch von einem geistigen Daseyn macht, nicht entspringen konnten. Wo wir dergleichen Religionen finden, müssen wir voraussetzen, daß sie entweder von einem kühn philosophirenden (?) Kopfe ausgegangen sind oder daß das göttliche Wesen in diesem höhern Sinne des Wortes als solches sich selbst den Menschen unmittelbar kund gethan oder offenbart hat und daß in diesem zweiten Falle alle auf diesen Begriff von Gott gegründeten Religionen, wenn sie auch der Offenbarung nicht treu geblieben, doch durch Ausartung einer solchen unmittelbaren Gotteserkenntniß aus ihr entstanden sind.»

Diese Stelle ist aus des Verfassers Munde höchst merkwürdig. Was nun zunächst den einen Theil der Alternative betrifft, daß als Quelle einer solchen vollkommenen Gotteserkenntniß, wie sie hier vorausgesetzt wird, ein kühn philosophirender Kopf angenommen werden müsse, so wollen wir nur an Platons Worte im Timäus erinnern: «Schwer ist es, den Schöpfer und Vater dieses Weltalls aufzufinden, unmöglich aber, denselben, wenn man ihn gefunden, Allen hinlänglich bekannt zu machen.»

Fassen wir nun aber den ganzen Standpunkt dieses Theismus näher in's Auge. Der abstrakte Vernunftgott ist hiernach so leer und wesenlos, daß wir von allem Andern mehr wissen, als von Gott. Er ist das allerabstrakteste Wesen. Man weiß von Gottes Wesen nichts. Oder man weiß, wie man sich aus-

drückt, nur, daß alles Endliche und seine Bestimmtheiten Gott nicht ist; nur indem man alle Beschränktheiten und relative Beziehungen wegdenkt, erfaßt man Gott in seiner Wahrheit, d. h. rein, als reinen Vernunftgott. So ist er in Beziehung auf das Zeitliche das Ewige, in Bezug auf das Endliche das Unendliche, in Bezug auf das Relative, Bedingte das Absolute und Unbedingte, in Bezug auf das Nothwendige das absolut Nothwendige, in Bezug auf das Wirkliche und Mögliche das Urwirkliche und Urmögliche. Das wahrhaft Höchste und Göttliche ist das moralisch vollkommene Absolute. Ist dieses aber nicht das Negativste, das man sich denken kann, das abgebleichteste Verstandesabstraktum! Und dieses Minimum der Erkenntniß soll nicht einmal ohne Offenbarung den Völkern aller Zeiten in's Bewußtseyn treten können! Wie viel weniger wird man Gott als einen persönlichen durch die bloße Vernunft erkennen können. Denn als persönlicher ist er nicht das allerabstrakteste, sondern das allerconcreteste, vermitteltste Wesen. Und doch findet sich unser Theist bei Allem dem nicht bewogen, aus dieser unausweichbaren Consequenz bestimmt, seinen ganzen Standpunkt aufzugeben und von seiner Religion der Vernunft zur Religion der Offenbarung überzugehen. Alle die höchsten Ideen der Religion und Speculation, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit gehen ihm, sobald er sie denken will, zu Grunde. Nur in so fern er zu philosophiren aufhört, also die Vernunft aufgibt, kann er sie retten.

So gleicht der Theismus dem ungerechten Haushalter im Evangelium, der nicht graben kann und sich doch des Bettlens schämt.

Dagegen hatte schon Hamann bemerkt: «Erfahrung und Offenbarung sind unentbehrliche Flügel und Krücken unserer Vernunft, wenn sie nicht lahm bleiben und kriechen soll. Sinn und Geschichte ist das Fundament und der Boden, den ich allen Luftschlössern vorziehe: Δος μοι πoυ στω, nur keine geläuterten, abgezogenen und leeren Wörter — die scheue ich, wie tiefe, stille Wasser und glattes Eis.»

Ist Gott dem Theismus nur ein abgezogener, abstrakter Begriff und das Verhältniß Gottes zur Welt nur ein logisches, ideelles, so mußte ihm der Sinn und Geist der wirklichen, geschichtlichen Religionen gänzlich verschlossen bleiben. Um die positiven, geschichtlichen oder wirklichen Religionen zu begreifen, wird die wesentliche, positive Erkenntniß Gottes vorausgesetzt. Es wird dieses vor Allem vorausgesetzt, um eine Weltschöpfung zu begreifen. So lange nun der Theismus Gott nur als das Minimum unserer Erkenntniß, als das unbestimmte Absolute, also von ihm die negativste Erkenntniß hatte, so war die natürliche Folge, daß er auch von den positiven, geschichtlichen Religionen nur die negativste Erkenntniß haben konnte. Daher die Erscheinung, daß ihm die dürftigsten Begriffe und Kategorien der Maaßstaab der Beurtheilung der eigenthümlichsten und vermitteltsten geschichtlichen Religionsformen sind.

Von einer positiven Erkenntniß der geschichtlichen Religionen konnte gar keine Rede seyn. Und wo anders als in ihnen konnte eine wahre Erkenntniß des Wesens der Religion erlangt werden. Denn die Vernunftreligion ist das subjectivste Machwerk des abstrahirenden Denkens. Das, wovon sie abstrahirt wird, sind die geschichtlichen Religionen, von denen man aber nicht ihr individuellstes Wesen, sondern nur die wesenlosesten, abstrakten, abgebleichtesten Begriffe abzog. Daher können wir uns auch das merkwürdige Urtheil Bouterweks erklären, daß Kant und Jacobi denselben Begriff von Gott hätten, als Platon, und daß bei ersteren von keinem andern Gotte die Rede wäre. Wenn man freilich eine so dürftige, nüchterne Vorstellung für das Wesen Gottes hält, so wird sie, da sie das Minimum der Erkenntniß ist, auch wohl überall anzutreffen seyn.

Wie ist man aber mit solchen leeren Begriffen im Stande, geschichtliche Thatsachen zu begreifen! Ob eine Religion Hylozoismus, Pantheismus, Polytheismus, Theismus ist, damit ist doch noch gar nichts gesagt. Und welche Vorstellung man von diesen Begriffen hatte, haben wir schon zum Theil gesehen.

Bouterweck z. B. beweißt in seiner genannten Schrift, daß er keinen dieser Begriffe aufzufassen fähig ist. Es ist nur das allerdürftigste, geist- und gedankenloseste Raisonnement bei ihm über sie zu finden, nirgends dagegen eine Ahndung von ihrem concreten Wesen. Wo es über die dürftigsten, abstraktesten Vorstellungen hinausgeht, geht ihm der Verstand aus. Daß daher auch keine Ahndung von dem Wesen und der Bedeutung der Religion in dieser ganzen Denkweise der Vernunftreligion zu finden ist, darüber können wir nicht mehr zweifelhaft seyn.

Der Grundirrthum dieser Denkweise ist, daß sie die Religion, wie Gott, auch nur in abstrakte Begriffe setzt und mithin das Verhältniß Gottes zum Menschen ganz äußerlich, mechanisch und geistlos auffaßt. Wenn das Wesen der natürlichen Religion in einem unmittelbaren Verhältnisse der äußern Nothwendigkeit Gottes zum Menschen besteht, so hebt die natürliche Religion des Theismus allen reellen Zusammenhang des Menschen mit Gott auf und kennt nur einen im bloßen Begriffe, also einen blos ideellen. Es ist übrigens einerlei für das Wesen der Sache, ob man diesen Begriffszusammenhang im Gefühl, oder in der Vernunft, oder in der Anschauung, oder im Verstande vermittelt seyn läßt. Man hat dieses so ausgedrückt, daß die Religion ein psychologisches Faktum seye. Daher die Erscheinung, daß man durch psychologische Analyse das Wesen der Religion zu finden glaubte. Und so hat man denn die subjectiven Erscheinungen des Rationalismus, Pietismus und Mysticismus zu erklären versucht.

So wenig aber Kant durch die psychologische Analyse des Bewußtseyns in der Kritik der reinen Vernunft zum Wesen der Metaphysik gelangen konnte, so wenig vermag man auch auf die obige Weise zum Wesen der Religion zu gelangen. Es ist, wie bei Kant, so auch hier, ein ganz anderer Standpunkt nöthig; auf diesem ist gar keine Verständigung, nur auch über die Natur des Problems, möglich. Auf diesen andern, qualitativ verschiedenen Standpunkt müssen wir nun treten.

Die Religion ist das Subjectivste wie das Objectivste des Menschen. Sie ist das Innerste des ganzen Menschen, sein tiefstes Mysterium und innerstes Heiligthum. Sie ist ihm nichts Besonderes, sondern sein Alles, die tiefste Wurzel seines Wesens. So durchragt, durchgreift und durchzittert sie ihn ganz durch und durch nach allen Seiten. Aber gerade das ist das Schwerste, zu begreifen, was das Subjectivste und zugleich das Objectivste ist. Eben weil die Religion nichts Besonderes, sondern das ist, was allem Besonderen im Menschen zum Grunde liegt, das sein innerstes, tiefstes, verborgenstes Leben und Lebenscentrum ist, das Alles Bestimmende seiner Erscheinung, das Wesen seines Wesens, eben deshalb ist auch die Religion am Schwersten in ihrer Erscheinung in der Geschichte des Geschlechtes und des einzelnen Individuums zu begreifen.

Schon die Wortbedeutung, religio, könnte indessen auf das Wesen der Sache hinführen. Denn mag man religio mit Cicero von relegere, oder mit Varro von religare, oder endlich mit Augustin von religere ableiten, so drückt es auf jeden Fall eine Verbindung des Menschen mit Gott und ein Gebundenseyn an Gott aus. Von welcher Natur diese Verbindung und dieses Gebundenseyn ist, können wir freilich nur aus dem Wesen der Religion in ihrer welthistorischen Erscheinung erkennen. Hier sehen wir, daß sie die Wurzel und Grundlage aller wahrhaft und wesentlich menschlichen Bewegung des innern und äußern Lebens ist, daß alles Wohl und Wehe, alle Weltschicksale sie zur letzten Voraussetzung haben, daß jede Cultur, Kunst, Wissenschaft, das sociale Leben auf ihr ruht. Die ganze Geschichte unseres Geschlechtes hat sie zur Wurzel und Trägerin.

Sie ist sonach das Unmittelbarste im Menschen, die Wurzel und Substanz der menschlichen Natur, von der der Mensch durchaus nicht zu abstrahiren vermag, weil er von ihr seinem ganzen Wesen nach durch und durch befaßt und durchzittert ist, oder, wie oben bemerkt wurde, weil sie das Wesen seines Wesens ist, durch die er ist, was er ist.

Wir haben schon gesehen, daß die Welt in einem reellen Verhältnisse zu Gott steht; wenn sich nun dieses in der ganzen Schöpfung an allen Wesen und Erscheinungen ausspricht, so muß es sich bei'm Menschen auf eine ganz eigenthümliche, wesentlich (qualitativ) verschiedene Weise ausdrücken. Denn der Mensch ist als Ebenbild Gottes schon bei der Schöpfung aufgeführt und als die Krone und Vollendung derselben bezeichnet.

Worin kann nun diese Ebenbildlichkeit wesentlich anders bestehen, als in dem reellsten Verhältniß des Menschen zu Gott? Im Menschen ist daher die Immanenz Gottes in der Welt, die wesentliche Inwohnung Gottes in der Welt verwirklicht. Schon dieses, daß das Gott und Welt vermittlende Wesen, das Grundwesen der Welt, in seiner historischen Erscheinung, um die gefallene Welt wieder in die Immanenz Gottes zurückzuführen, die menschliche Natur annimmt, und Gottmensch seinem Wesen nach ist, muß als der offenbarste, thatsächlichste Beweis für diese Wahrheit angesehen werden. Der eigentliche Beweis kann indessen nur die ganze Religionsphilosophie selbst seyn. Und so sprechen wir es denn nun aus, was ebenfalls nur seinen Beweis in der ganzen Religionsphilosophie finden kann: Das Wesen der Religion ist die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur. So ist sie das unmittelbarste, innigste und unerforschlichste Leben in Gott und Gottes im Menschen, das allem Denken, Fühlen, Wollen und Thun zu Grunde liegt, und woraus sie hervorgehn, — das tiefste Mysterium des ganzen menschlichen Wesens und Lebens.

Daß die Religion hiernach kein Produkt, Erzeugniß des Menschen seyn kann, sondern daß vielmehr sein ganzes Wesen auf ihr beruhet, daß er nur Mensch oder Ebenbild Gottes durch dieses Verhältniß Gottes zu ihm ist, geht hieraus von selbst hervor. Eben so ist die äußerliche Auffassung der Religion, als psychologisches Factum, und die Frage nach dem Sitze der Religion hiernach gewürdigt. Von einer Vernunftreligion

endlich kann gar keine Rede seyn; sie ist ein Widerspruch gegen das Wesen der Religion.

Was das Innerste des Menschen ist, muß auch das Innerste, die Alles bewegende Seele der Geschichte des ganzen Geschlechtes seyn. Eben weil aber die Religion die Wurzel des innern und äußern Lebens des Individuums, wie des Geschlechtes ist, muß auch die Erkenntniß ihres Wesens wie die wichtigste, so auch die schwierigste Aufgabe seyn.

Die wichtigste, weil alle andere Erscheinungen des innern und äußern Lebens ihre wahre Lösung, objective Verständigung und Wahrheit nur durch diese Erkenntniß erhalten können. Die ganze weltgeschichtliche Entwicklung der Menschheit kann nur in und aus dem Wesen der Religion ihre wahre Lösung erhalten.

Die schwierigste, weil die Religion das innerste, subjectivste, das geheimste Mysterium des Menschen ist. Und doch ist es dieses Mysterium, das alle andere Welt- und Lebensräthsel offenbar machen und erklären muß.

Wenn die größten Philosophen der neueren philosophischen Entwicklung in- und außerhalb Deutschland keinen Sinn für das Alterthum und keine wahre Kenntniß nicht nur von dem Alterthume, sondern auch keinen Sinn für historische Thatsachen, keine Hochachtung für die Wirklichkeit, d. h. für die Natur und Geschichte, und keine wahre Kenntniß derselben hatten, so darf der Grund nirgends anders gesucht werden, als weil diese Zeit die wirkliche, positive, geschichtliche Religion aufgegeben hatte. Und daher ist auch die Theologie dieser Zeit auf das Aeußerste herunter gekommen, so daß ihr von ihrem ganzen Reich nur einige dürftige Begriffe übrig geblieben waren und sie einen speculativen Charfreitag feierte.

Und so wäre mit dem wahren Gott und mit dem darin enthaltenen Begriff der Religion auch die Wissenschaft der Religion oder die Religionsphilosophie in ihrer wahren Bedeutung mit der neuesten Zeit eingetreten.

Welches ist nun ihr Wesen und ihre Bedeutung?

Ist nach der gegebenen Bestimmung das Wesen der Religion das Innerste, die bewegende Seele der Geschichte unseres Geschlechts und jedes einzelnen Individuums, so muß sich die Religionsphilosophie zu dieser gesammten Geschichte erweitern und sie in sich zur Erklärung aufnehmen. Da aber die Geschichte des Einzelnen nur seine wahre Erklärung in der Geschichte der Gattung findet, wie die Geschichte der einzelnen Völker in der Geschichte der Welt, so sind es die geschichtlichen Religionen, worin die Religionsphilosophie das Wesen der Religion suchen muß. Ihre Aufgabe ist daher, die geschichtlichen, positiven Religionen zu begreifen. So sieht sich die Religionsphilosophie auf das reichste, umfassendste und bedeutungsvollste Gebiet versetzt und hat die wichtigste und schwierigste Aufgabe der Wissenschaften zu lösen.

Es reichen hier alle gewöhnlichen Begriffe der Philosophie so wenig aus, daß sie vor dem Reichthum und der Eigenthümlichkeit der Thatsachen zu Schanden werden. Es wird daher hier die höchste Vertiefung und Vereinerlichung des Bewußtseyns in sich selbst und in die objective Wirklichkeit vorausgesetzt. Es ist die Welt des Geistes, wo er sich aus seiner geheimsten Tiefe und seinem innersten Leben entwickelt. Es sind hier die Erscheinungen so unendlich individuell und doch alle andere Erscheinungen des innern und äußern Lebens bestimmend.

Es ist die große Aufgabe, in die innerste Werkstätte des geheimsten Lebens, wo der Mensch die Tiefen der Gottheit berührt und wo das geheimnißvolle Band mit ihr geknüpft ist, einzudringen und die von da ausgehenden und auf Alles übergehenden und Alles bestimmenden Bewegungen zu erforschen. Gerade das, was nicht als Einzelnes hervortritt und sich als solches manifestirt, ist das Schwerste für die Erkenntniß. Wir dürfen nur z. B. an das Wesen des Gefühls denken. Unser Leben ist verborgen in Gott, diese Wahrheit enthält den tiefsten Sinn des religiösen Lebens.

Fassen wir nun aber das Wesen der Religion in seiner welthistorischen Bedeutung näher in's Auge, um die ganze Bedeutung der Religionsphilosophie zu begreifen.

Der substanzielle Inhalt der Religion ist die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur. Die Form ist die Art und Weise, wie sich dieses Verhältniß im innern und äußern Leben des Menschen und der Menschheit darstellt.

Dieses Verhältniß in seiner Wahrheit oder Verkehrtheit ist die Grundlage und der Mittelpunkt des Schicksals der Menschheit, wie es sich in ihrer ganzen Geschichte offenbaret.

Die ganze Geschichte der Menschheit ist daher ihrem Wesen nach nichts anders, als die Offenbarung des wahren oder falschen Gottes, oder, bestimmter ausgedrückt, die Offenbarung der wahren oder falschen (verkehrten) Natur Gottes. Oder, mit andern Worten, auf dem Gottesbewußtseyn der Menschheit beruht das ganze Schicksal derselben. Das Verhältniß Gottes zum Menschen ist diese unmittelbare Thatsache und etwas Gegebenes, ja das Allergegebenste, weil das Allerunmittelbarste.

Sonach kann der Mensch sich nicht in seiner Selbstheit erfassen, ohne sich in oder außer Gott zu erfassen. Gott ist von seinem Ich unzertrennlich; Gott will sich nicht von ihm trennen, wenn der Mensch sich auch von ihm trennen will, und der Mensch kann sich nicht von Gott absolut trennen. Es ist ein unzerreißbares, unauflösbares Band, welches den Menschen an Gott knüpft.

Der Mensch kann nur zum Selbstbewußtseyn gelangen in und durch Gott, wie das Auge nur durch das Licht sehen kann. Aber wie der Mensch, nach Göthe's Ausdruck, nicht sehen könnte, wenn sein Aug nicht sonnenhaft wäre, eben so könnte der Mensch sich nicht in und durch Gott seiner Selbst bewußt werden, wenn sein Wesen nicht gotthaft wäre, d. h. wenn nicht Gott an ihm hafte, mit ihm auf das Innigste und Unzertrennlichste verbunden wäre, oder wenn die göttliche und menschliche Natur nicht in ihm in reeller Verbindung wären. Gott hat in der Schöpfung bei'm Menschen sein εὕρηκα ausgesprochen.

In ihm hat er sich gefunden und erreicht in einem vollkommenen Ebenbild. Aber eben dieser höchste Vorzug oder das eigentlich Qualitative in der ganzen Schöpfung, das Wesen der Ebenbildlichkeit Gottes, ist der Geist, die Persönlichkeit. Die Freiheit des Willens, als das Wesentliche der Persönlichkeit, ist aber gerade die Macht, durch die sich der Mensch Allem entgegensetzen und abstrakt selbstständig für sich seyn kann. So kann er sein Verhältniß zu Gott umkehren und verkehren, ohne es jedoch je auflösen zu können. Es ist die höchste Bestimmung der göttlichen Ebenbildlichkeit oder Persönlichkeit, daß der Mensch mit Freiheit in Gott seye und daß er sich in Gott und Gott in sich erfasse und anschaue oder daß das Verhältniß Gottes zu ihm nicht blos ein gegebenes, unmittelbares, sondern ein frei vom Menschen gewolltes und durch seine Freiheit vermitteltes seye.

Indem sich nun der Mensch seiner Eigenheit bemächtigt, kann er das Doppelte thun, er kann sie entweder als seine freie That in oder außer Gott setzen. Im ersten Falle hat er seine Freiheit, der Potenz nach, nun auch verwirklicht, und in der Immanenz Gottes, durch seine That gesetzt, ist er nicht blos der Potenz nach, sondern der Wirklichkeit nach frei, er ist nicht blos frei an sich, wie vorher, sondern auch für sich und durch seine That. Er hat sein Seyn in Gott als seine That gesetzt, wie es durch Gott unmittelbar gesetzt war. Im letzten Falle ist die erste That der Freiheit auch der Verlust derselben, der erscheinenden Wirklichkeit nach.

Außer Gott, durch seine That gesetzt, hat der Meusch nun damit auch das Verhältniß Gottes zu ihm umgekehrt und verkehrt. Da aber das reelle Verhältniß nur verkehrt, aber niemals aufgehoben werden kann, so erfährt er nun Gott als außer sich äußerlich, als drückende Macht. Das wahre Verhältniß Gottes zum Menschen macht diesen frei, denn er findet seinen Lebensmittelpunkt in sich und sich in ihm; das Verhältniß nun aber verkehrt ist Spannung des Menschen und Gottes. Das ist nun die Qual und Folter alles creatürlichen Lebens,

das Unglück, die Unseeligkeit des Menschen, der wegen seiner centralen, das ganze kosmische Leben in sich umfassenden Stellung, auf dieses kosmische Leben einwirkt und so eine Art Weltkrankheit hervorruft. Aber durch das reale Band an Gott geknüpft, das nicht aufgelößt, sondern nur angezogen ist, fühlt der Mensch in seinem tiefsten Wesen die Entzweiuung.

Dieses reelle Band lastet nun auf seinem ganzen Wesen und ist die Ursache der unseeligen Spannung zwischen ihm und Gott. Er ist hinausgestoßen aus dem Paradiese und ein Engel mit flammendem Schwerdte bewacht den Eingang zu demselben. So kann er nicht unmittelbar zurückkehren, obschon ihn eine unaussprechliche Sehnsucht dazu treibt, sondern er muß den ganzen Kreis des centrifugalen Lebens außer Gott durchlaufen. Nur durch eine lange, qualvolle Vermittlung, in die er sich aber selbst gestürzt hat und die Gott nur zu seinem Heil und seiner Wiederherstellung leitet, kann er wieder zurückkehren.

Auf die Natur dieser Vermittlung müssen wir nun unsere ganze Aufmerksamkeit concentriren.

Die Hauptfrage ist nämlich: Welches ist das Princip dieser Vermittlung? Offenbar nichts anders als das Wesen oder die Natur Gottes. Das Ziel ist, das wahre Verhältniß Gottes zum Menschen wiederherzustellen.

So sieht sich die Menschheit in einen ungeheuren, Alles ergreifenden und mit sich fortreißenden Proceß gestürzt. Dieser Proceß ist in seiner höchsten Bedeutung und Wahrheit ein theogonischer und kosmogonischer, d. h. eine Umwandlung des verkehrten, falschen, oder, wie es ganz treffend bezeichnet wird, des fremden Gottes oder der fremden Götter in den wahren, womit das wahre Weltverhältniß auch gesetzt ist, oder die Erzeugung und Wiederherstellung des wahren Gottes im Wesen und Bewußtseyn der Menschheit.

Die Religionen oder Religionsformen bis zur höchsten, wo die Form mit dem Wesen Eins ist, sind also nur als Momente des concreten Wesens Gottes in seiner Verkehrung oder Wahrheit, und ohne die Erkenntniß dieses concreten Wesens können diese Religionen

in ihrer Wahrheit nicht erkannt werden. Will also die Religionsphilosophie die wirklichen Religionen begreifen, so muß sie das Princip derselben und zwar nicht blos überhaupt oder in abstrakto, sondern in seiner qualitativen Bestimmtheit bei jeder einzelnen Religion nachweisen.

Dieses Princip ist aber das Wesen des wahren Gottes und das wahre Verhältniß der Menschheit zu ihm. Woher soll ihm aber dieses Princip der Religionsphilosophie kommen? Kann es ein a priori oder a posteriori Gegebenes seyn?

Das Ziel und Ende der ganzen Menschheitsgeschichte war in ihrem letzten Grunde nichts anders, als die Erreichung des Wesens und Verhältnisses, das eben auch das Princip der Religionsphilosophie ist. Nun müssen wir allerdings sagen, es war ein a priori Gegebenes in dem Urzustand, im Urseyn des Menschen. Aber durch die That des Menschen hat er es verloren, da wir ihn außer Gott finden. Es ward ihm nun a posteriori gegeben, d. h. Gott offenbarte sich ihm. Es ist aber erst das Resultat der ganzen Offenbarung, ihr Ende. Das Princip der Religionsphilosophie ist also das höchste und letzte Resultat der Offenbarung Gottes.

Die Offenbarung ist daher die fortwährende Umkehrung des verkehrten Gottesbewußtseyns in das wahre, die Negation der durch den Menschen gesetzten Negation, die Aufhebung der Spannung des Bewußtseyns durch die Auflösung der Feindschaft und Versöhnung des Menschen mit Gott.

So ist denn das Christenthum, als die Offenbarung katexochen, der Schlüssel und die Erklärung aller Religionen. Aber das Christenthum mußte sich selbst erst erklären; es mußte seinen geoffenbarten Inhalt erst durch einen weltgeschichtlichen Proceß offenbar machen, ehe wir durch es die übrigen Religionen begreifen können. Dieser universelle Standpunkt, den es an sich hatte, ist erst in der neusten Zeit weltgeschichtlich hervorgetreten, nachdem es durch seine eigne Vermittlung durch verschiedene Stufen hindurchgegangen ist.

Offenbar ist das Ziel der Menschheit in der neuesten Zeit, ihre eigne Geschichte, ihre eigne Vergangenheit zu begreifen und sich in ihr anzuschauen. So umfaßt sie aber alle Zeiten und die Welt in allen Sphären.

Des Räthsels Lösung der Zeiten, Völker, der Menschheit und der Welt ist die Religion. Denn alle die Vermittlung, welche der Schöpfer der Welt in seine Schöpfung gelegt hatte, mußte die Menschheit in der Religion durchlaufen und so zum Bewußtseyn bringen und offenbaren.

Der tiefste, geheimnißvolle Zusammenhang der Natur und des Geistes zeigt sich nirgends offenbarer, als in den Religionen der alten und der neuen Welt. Die geheimnißvollsten Tiefen des Natur- und Geisteslebens ist uns in ihnen aufgeschlossen.

Soll die Natur nicht als todtes Produkt, als **caput mortuum**, sondern als leben-, seelen- und selbst geistvolles Ganzes erkannt werden, so muß sie in ihrer innersten Geschichte, im lebendigen Processe angeschaut werden, der aber seinem eigentlichen Sinne nach ein Geistesproceß, eine Geschichte des Geistes ist. Einen solchen finden wir nnr in der Religion.

In den geschichtlichen oder positiven Religionen sind alle Stufen und Momente des Naturlebens und Naturprocesses enthalten und im Bewußtseyn hervorgetreten und durchlebt. Das ganze Heidenthum war dem Naturproceß verfallen, und fast alle heidnischen Religionen sind Naturreligionen. Daher die ungeheure Macht der Superstition, die schaudervollsten Erscheinungen zu erklären. Es ist das Bewußtseyn in die höchste Unfreiheit gestürzt und vom blinden Naturprincip beherrscht. Daher auch der charakteristische Ausdruck: «Blindes Heidenthum.» Daher heißt es auch, daß die Heiden aus dem Taumelbecher getrunken und berauscht seyen.

Eben so kann auch nur das Wesen des Geistes aus den geschichtlichen Religionen in seiner Wahrheit erkannt werden. Hier in den positiven Religionen tritt das Wesen der Natur und des Geistes und ihr Verhältniß am eigenthümlichsten und dem

Inhalte nach am vermitteltsten und mithin dem Inhalte oder Wesen nach am wahrsten hervor, weil sie im unmittelbarsten, innersten Leben und Processe erscheinen. Hier ist das Wesen in keiner Abstraktion, Combination, überhaupt nicht vermittelt, sondern unmittelbar, in der unmittelbaren Wirklichkeit, im Processe gegeben, und zwar in der lebendigsten, wesentlichsten Durchdringung in dem Menschen, als der Einheit der Natur und des Geistes, der eben der Mittelpunkt, die Seele des ganzen Processes selbst ist. Das menschliche Wesen und seine Geschichte in der tiefsten Beziehung und innersten Bewegung, wo sich die göttliche und menschliche Natur am unmittelbarsten berühren, wo das göttliche und menschliche am innigsten in- und durcheinandergreifen, kann daher nur in den positiven Religionen erkannt werden.

Aus diesen wenigen Andeutungen geht nun hervor, daß, wenn es die wesentliche Aufgabe der neuesten Zeit ist, daß sich die Menschheit in ihrem ganzen Wesen in ihrer bisherigen Geschichte begreift, die Religionsphilosophie diejenige Wissenschaft ist, welche den Schlüssel zu dieser Geschichte vor Allem geben muß. Die tiefste, wahrste Verständigung der Menschheit über sich selbst muß vor Allem von der Religionsphilosophie ausgehen. Wenn daher die neuste Zeit die Wirklichkeit, die Natur und Geschichte, zu dem Mittelpunkt ihrer Forschung gemacht hat, und wenn sie gerade die absolute Einheit dieses Dualismus sucht, weil nur darin ihre Wahrheit ist, so kann nach dem Obigen nur die Religionsphilosophie der Hauptschlüssel zu dieser Erkenntniß seyn.

Freilich ist damit aber auch zugleich die schwerste aller Aufgaben vorgelegt. Denn wir werden

1) in das unmittelbare Leben eingeführt,

2) in das tiefste, innigste, verborgenste, geheimnißvollste Leben der Menschheit,

3) in ein Leben, von dem wir in unserer Zeit gar keine Analogie mehr haben, da wir z. B. von dem Naturproceß des

Heidenthums fast gar keine Ahndung mehr haben und uns kaum hineinzudenken wissen.

Wir sind durch das Christenthum und die geschichtliche Zeit von dem Naturproceß befreit und finden nur hier und da in unserm jetzigen Leben einige Analogie davon. Und doch ist diesem Naturproceß ein bedeutender Theil der Menschheit anheimgefallen und ohne ihn können wir die tiefsten Seiten und das ganze Wesen des Christenthums in seiner wahrsten, tiefsten Bedeutung nicht erkennen. Wir können diese Bedeutung des Naturprocesses besonders aus zwei Erscheinungen erkennen. Einmal, daß die Juden, obschon die Abgötterei bei ihnen am Höchsten verpönt war und obschon die höchste Abneigung gegen die Heiden und ihre Sitte den Juden inwohnte, doch fortwährend zu dem Götzendienst der Heiden hingezogen wurden.

Welche Bedeutung muß also das blinde Naturprincip in dem Bewußtseyn der Menschen haben, wenn er sich auch da nicht zurückhalten läßt, wo es durch alle Mittel der Vorsehung nicht von seinem Ausbruch zurückgehalten werden konnte.

Dann zweitens, daß die Heiden, nachdem sie den Naturproceß durchgangen hatten, am empfänglichsten für das Christenthum waren, während die Juden, bei denen der Naturproceß nur zurückgehalten, aber nicht dem Princip nach besiegt werden konnte, sich unempfänglich zeigen.

Wie wenig zur Erkenntniß solcher Thatsachen allgemeine, abstrakte Vernunftbegriffe und psychologische Analyse ausreichen, ist nirgends anschaulicher, als hier, wo wir es mit Erscheinungen zu thun haben, die sowohl den logischen, als auch psychologischen Gesetzen widersprechen. Denn wir haben es z. B. im Heidenthum mit der höchsten Superstition, mit der höchsten Unvernunft zu thun, in der dennoch eine Vernunft erkannt werden soll und muß, wenn sie Gegenstand einer Philosophie seyn sollen. Es ist nichts so sehr gegen die logische und psychologische Gesetzmäßigkeit, als daß z. B. die Menschheit in die heidnische Superstition oder in den schrecklichsten Aberglauben fiel, und nicht vielmehr zu dem Unglauben überging oder daß sie sich

dem Polytheismus in die Arme warf und nicht vielmehr zum Atheismus überging. Denn es ist doch wohl allen logischen und psychologischen Gesetzen angemessen, daß z. B. die Heiden den Moloch oder Cronos und die Melytta für falsche Gottheiten erklärten, denen sie den Dienst versagten, da die Opfer, welche sie verlangten, nur von unmoralischen Wesen gefodert werden konnten, die doch wohl keine Götter seyn können und keine Verehrung, sondern vielmehr Verachtung, Verabscheuung verdienen. Ganz das Gegentheil sehen wir aber geschehen. Der Verstand zu dieser Einsicht fehlte den Völkern des Alterthums nicht; das natürliche Gefühl aber mußte sich schon gegen solche Götter empören. Es gehört das concreteste, vermitteltste Gottes- und Lebensbewußtseyn dazu, um die Bedeutung solcher Erscheinungen auch nur zu ahnden.

Aber es kann daher gewiß unbedingt ausgesprochen werden, daß sich die ganze Tiefe und der Reichthum, so wie die Armuth und Flachheit einer Philosophie in der Art und Weise offenbaret, wie sie sich zu solchen Erscheinungen des Geistes und Lebens verhält.

Je tiefer, lebendiger und vermittelter die positive Erkenntniß des Wesens Gottes ist, desto mehr wird man im Stande seyn, die positiven Religionen in ihrer ganzen, wahren Bedeutung im Entwicklungsprocesse der Menschheit aufzufassen. Denn es handelt sich hierbei um das innerste, specifisch oder qualitativ bestimmteste, den ganzen Proceß einer jeden geschichtlichen Religion bewegende, reelle Princip. Ohne dieses können die Religionen, eine jede in ihrer bestimmten Stellung zu ihrem Ziele und Ende oder zu ihrer Wahrheit, in die sie, als unwahre oder falsche Formen, in ihr Wesen überzugehen bestimmt sind, nicht erkannt werden. Je concreter und wahrer daher eine Philosophie Gottes Wesen erkannt hat, desto mehr wird sie im Stande seyn, die Religionen zu begreifen.

Der Theismus und Pantheismus sind daher schon deßwegen zu jeder reellen oder positiven Erkenntniß des Wesens der Religionen unfähig, weil sie einen falschen Begriff von Gott

haben. Ohne die Erkenntniß des reellsten, beziehungsreichsten, innigsten und vermitteltsten Verhältnisses Gottes zur Welt können das Wesen und die Erscheinungen der Religionen nicht begriffen werden. So muß aber Gottes Wesen und Leben in ihrer innern, wahren Vermittlung erkannt seyn. Sonst kann die Religionsphilosophie wohl die Religionen in allgemeine Schemen bringen, aber ihr eigentliches Lebensprincip, das jede Religion gerade zu dem Qualitativ-Bestimmten in dem ganzen Processe der welthistorischen religiösen Entwicklung macht und aus dem ihr Charakter in seiner concreten Bestimmtheit vollkommen erklärt werden kann, vermag nicht erkannt zu werden.

Daher sehen wir auch, wie Hegel, dessen Religionsphilosophie die geschichtlichen Religionen zum Gegenstande hat, durchaus kein objectives Princip zur Erkenntniß der Religionen angeben kann.

Der Grundirrthum ist auch hier, daß nichts vorausgesetzt, sondern Alles erst werden soll, daß, wie in seiner Phänomenologie des Geistes sagt, das Resultat mit seinem Werden das wirkliche Ganze ist. Wie es aber überhaupt zu keinem Proceß kommen kann, wenn nicht ein concretes Wesen und Leben vorausgesetzt wird, ein Alles bestimmendes Subject, das nicht eine abstrakte Denkthätigkeit, der reine Act des Denkens, **actus purus**, ist, so kann auch von keiner Religion die Rede seyn ohne diese Voraussetzung.

Der Idealismus des Systems ist es, der sich besonders in der Religionsphilosophie in seiner ganzen Unwahrheit darstellt. Denn gerade das Princip der Religionsphilosophie ist kein anderes, als der wahre Gott und das reale Verhältniß der Welt und Menschheit zu ihm. Wird dieses nicht vorausgesetzt, und nicht etwa blos im Gedanken, als allgemeines, logisches, sondern in seiner ganzen Wirklichkeit, so ist keine Religion der alten und neuen Welt zu erklären, denn alle Religionen beruhen auf dem reellen Verhältniß der Menschheit zu Gott; das ist daher auch allem Werden der Religionen oder allen geschichtlichen Religionen vorauszusetzen. Denn sie selbst sind erst durch es gesetzt.

Das Verhältniß Gottes zur Welt und der Menschheit ist, nach Hegel, wie wir wissen, kein positives oder reelles, sondern nur ein negatives, d. h. logisches oder dialektisches. Eben deshalb, weil er kein positives, reelles Verhältniß kennt, ist sein System auch Pantheismus, wenn auch nicht Pantheismus der Substanz, sondern des Begriffs.

Wie Hegel als ein unerklärliches Factum stehen gelassen hat, warum sich die absolute Idee zur Natur entäußere, so ist es auch hier in der Religionsphilosophie eben so unerklärlich, wie Religionen haben entstehen können ohne jene obige Voraussetzung. Die logische Idee ist das Wesentliche in der Religionsphilosophie; der ganze Zusammenhang ist durch sie bestimmt. Es ist diese logische Idee die Natur Gottes selbst.

Gerade diese positive Grundlage der Religionsphilosophie, — die reale Natur Gottes, — ist es, die vor Allem erkannt seyn muß, wenn wir für die geschichtlichen Religionen ein Princip haben wollen. Diese fehlt in Hegels System ganz.

Die große Wichtigkeit und Bedeutung schon an und für sich, welche eine Erscheinung, wie die Religionsphilosophie Hegels, was auch an ihr auszusetzen ist, hat, fodert mich auf, den wesentlichen Inhalt derselben, wie er in den, so eben erscheinenden, sämmtlichen Werken Hegels dem Publicum vorliegt, hier mitzutheilen. Hieraus wird sich durch eine, darauf folgende, allgemeine Kritik das eben über diesen Theil des Hegel'schen Systems ausgesprochene Urtheil, wie ich glaube, vollkommen rechtfertigen lassen.

Vor Allem kann nicht unbemerkt gelassen werden, daß die eben gedachte Wichtigkeit der Erscheinung der Hegel'schen Religionsphilosophie nicht allein darin besteht, daß sie in Inhalt und Form durchaus der erste Versuch ist, die geschichtlichen Religionen in ihrer welthistorischen Bedeutung zum Gegenstande der Forschung zu machen, ein Versuch mithin, die oben von mir der Religionsphilosophie gestellte Aufgabe zu lösen, sondern daß sie auch einen so bedeutenden Geist, wie Hegel, zum Ur-

heber hat. Es sind nicht nur die Irrthümer eines großen Mannes ganz besonders belehrend, sondern es sind auch Wahrheiten, durch die er die Welt bereichert, auf die die ganze Aufmerksamkeit des Publicums zu richten ist. Der tiefere Geist zeigt uns auch da, wo er irrt, die Wahrheit, weil er in die Tiefe der Sache geht, er zeigt uns aber auch direkt die Wahrheit, weil er nicht in Allem irrt. In die Irrthümer großer Männer fallen kleine Geister nicht deswegen nicht, weil sie etwa über jenen stünden, sondern weil sie unter ihnen stehen, weil sie gar nicht die Kraft zu solchem Irrthume haben. Auf der andern Seite wirkt aber auch bei bedeutenden Männern die Autorität mächtig auf die Geister, so, daß sie mehr oder minder nicht nur vom Scheine der Wahrheit geblendet werden, sondern auch durch das Imponirende des Geistes sich leicht zur unbedingten Huldigung bestimmen lassen. Aber gerade deswegen hat die Kritik hier auch die ganz besondere Verpflichtung, die Unwahrheit rücksichtsloser aufzudecken, als es die Achtung vor dem Geiste, der geirrt hat, sonst foderte.

Was nun die Religionsphilosophie Hegels betrifft, so wird ihr Einfluß auf die Zeit und auf die Entwicklung und Förderung der Idee, welche die Zeit in ihrem höheren Bewußtseyn anstrebt, so vielseitig seyn, als wir vielleicht jetzt noch kaum ahnden können.

Die nun folgende Uebersicht der Hegel'schen Religionsphilosophie ist fast überall mit den eigenen Worten des Verfassers dargelegt.

Die Philosophie der Religion von Hegel, herausgegeben von Dr. Marheineke *).

Einleitung. Die Religion und Philosophie fallen in Eins zusammen. Denn die Philosophie hat Gott zum Gegen-

*) Hegels Werke, eilfter und zwölfter Band. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Erster und zweiter Band.

stande, wie die Religion, Gott und Nichts, als Gott und die Explication Gottes. Sie ist keine Weltweisheit, sondern Erkenntniß des Nichtweltlichen, des Ewigen, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt, und diese Natur muß sich manifestiren und entwicklen. Wenn wir aber fragen, was Gott ist, so wollen wir den Gedanken Gottes oder den Begriff Gottes, das Absolute, die im Gedanken gefaßte Natur Gottes, das logische Wissen desselben*).

In der Religionsphilosophie haben wir Gott, das Absolute, zum Gegenstande, aber nicht blos in Form des Gedankens, sondern auch in seiner Manifestation. Die Philosophie also ist erstlich die logische Idee, wie sie im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen sind; ferner zeigt sich das Absolute in seiner freien Thätigkeit, in seinen Hervorbringungen, und dies ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden. Zum Geist und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht blos das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Natur, der endliche Geist, der Wille sind Verleiblichung der Idee, bestimmte Gestaltung, besondere Weisen der Erscheinung der Idee, Gestaltung, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen ist zu sich selbst, um als absoluter Geist zu seyn. In der Religionsphilosophie betrachten wir die an sich seyende logische Idee nicht blos, wie sie als Idee des reinen Gedankens bestimmt ist, auch nicht in den endlichen Bestimmungen, sondern, wie sie erscheint, sich manifestirt, aber in der unendlichen Erscheinung als Geist; der Geist, der nicht erscheint, ist nicht. Dies ist die Stellung der Religionsphilosophie zu den andern Theilen der Philosophie. Gott ist das Resultat der andern Theile, hier ist dies Ende zum Anfang gemacht, zu unserem besondern Gegenstande, als schlechthin concrete Idee mit ihrer unendlichen Erscheinung**).

---

*) Seite 5, 15, 16.
**) Seite 17, 18.

Das erste ist der Begriff, das zweite der bestimmte Begriff, der Begriff in seinen bestimmten Formen, das dritte ist der Begriff, der aus seiner Bestimmtheit, Endlichkeit zu sich selbst kommt, der sich aus der Beschränktheit, Endlichkeit wieder herstellt, der unendliche, wahre Begriff. Der Begriff, womit der Anfang gemacht wird, ist die Sache, Substanz, wie der Keim, aus dem sich der ganze Baum entwickelt. So enthält der Begriff die ganze Natur des Gegenstandes, und die Erkenntniß selbst ist Nichts, als die Entwicklung des Begriffs dessen, was an sich im Begriffe enthalten, noch nicht in Existenz getreten, explicirt, ausgelegt ist. So fangen wir an mit dem Begriffe der Religion *).

Wir haben den Begriff der Religion zu betrachten zuerst im Allgemeinen, dann in seiner Besonderheit, als sich unterscheidender Begriff, welches die Seite des Urtheils, der Beschränktheit, Endlichkeit ist, und drittens den Begriff, der sich mit sich zusammenschließt, den Schluß oder die Rückkehr des Begriffs aus seiner Bestimmtheit, worin er sich ungleich ist, zu sich selbst, so, daß er zur Gleichheit kommt mit seiner Form. Dieses ist der Rhythmus, das reine, ewige Leben des Geistes selbst, und hätte er diese Bewegung nicht, so wäre er das Todte. Der Geist ist, sich zum Gegenstand zu haben, das ist seine Manifestation, Verhältniß der Gegenständlichkeit, Endliches zu seyn. Das dritte ist, daß er sich Gegenstand ist, in dem Gegenstande versöhnt, bei sich selbst ist, zu seiner Freiheit gekommen: denn Freiheit ist, bei sich selbst zu seyn. Diese Eintheilung ist so die Bewegung, Natur, das Thun des Geistes selbst, dem wir nur zusehen. Sie ist durch den Begriff nothwendig. Das Erste ist die substanzielle Einheit, das Allgemeine an und für sich, das rein Geistige ohne weitere Bestimmung. Das zweite ist das Auseinandertreten dieser Einheit: das ist subjectives Bewußtseyn, für welches ist, das sich bezieht auf dies an und für sich Allgemeine, was erst Erhebung des Menschen zu

*) Seite 33.

Gott genannt werden kann, weil Mensch und Gott in Beziehung sind als Unterschiedne. Da tritt erst ein, was eigentlich Religion heißt. Es ist das Verhältniß des Subjects zum Gegenstande, zu Gott, noch nicht zu einem bestimmten Gott, Gott mit bestimmtem Inhalt, besonders bestimmte Empfindungen, Vorstellung, Denken, sondern Gefühl, Vorstellung, Denken überhaupt. Das dritte ist die Aufhebung dieses Gegensatzes, dieser Trennung, Entfernung des Subjects von Gott und Vereinigung mit Gott*).

Der Begriff der Religion in dieser Weise, speculativ genommen, ist der Begriff des Geistes, der seines Wesens, seiner selbst, bewußt ist. Die Art und Weise, wie er sich für sich ist, sich gegenständlich ist, ist überhaupt die Vorstellung, und so ist das Bewußtseyn Religion. Philosophie ist es, in so fern der Geist seiner nicht in der Weise der Vorstellung, sondern des Gedankens, bewußt ist**).

Die Religionen, wie sie auf einander folgen, sind durch den Begriff determinirt, durch die Natur des Geistes, der sich gedrängt hat, in der Welt sich zum Bewußtseyn seiner selbst zu bringen***). Der Geist erreicht so seinen Begriff. In der geoffenbarten Religion (in dem Christenthume) ist Alles dem Begriffe angemessen; es ist nichts Geheimes mehr an Gott oder der Begriff ist hier erreicht. Es ist das Bewußtseyn von dem entwickelten Begriffe, vom Versöhntseyn im Geiste†). —

Erster Theil.

Begriff der Religion.

A. Von Gott. Die Philosophie betrachtet zuerst das Logische, reines Denken, das sich sodann entschließt, als Natur

*) Seite 33—37.
**) Seite 37.
***) Seite 41.
†) Seite 44.

äußerlich zu seyn, das dritte ist der Geist, der in Beziehung auf die Natur ist, der endliche Geist, und der Gang der Philosophie führt darauf, daß von Allen diesen das letzte Resultat Gott ist. Das ist dann der Beweis, daß Gott ist, d. h. daß dieses an und für sich Allgemeine, alles Befassende, Enthaltene, worin Alles Bestehen hat, — daß dieses die Wahrheit ist, dieses Eine ist Resultat der Philosophie *).

Das Urtheil geht absolut von Gott aus, der Geist ist dies Urtheil und es, in concreter Weise ausgesprochen, ist Erschaffung einer Welt, des subjectiven Geistes, für welchen er ist. Der Geist ist absolutes Manifestireu; dieses ist Setzen, Seyn für Anderes; Manifestiren Gottes heißt Schaffen eines Anderen, des subjectiven Geistes, für welchen er ist. Schaffen, Schöpfung der Welt ist sich Offenbaren Gottes **).

B. Die Religion. Die Form a) des Gefühls, b) der Vorstellung, c) des Denkens. Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen. Dreierlei Formen der Endlichkeit: Die sinnliche Existenz, die Reflexion, die Weise, wie sie in dem Geiste und für den Geist ist, oder die Vernunft ***).

Das Resultat ist: Das Endliche ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes. Nur Gott ist; Gott aber nur durch Vermittlung seiner mit sich. Diese geschieht durch das Endliche. Das Endliche ist aber das Unwahre, das nur Erscheinung ist, worin sich Gott hat. Das Bestehen des Endlichen muß wieder aufgehoben werden; denn es ist Gottes; denn es ist das Andere Gottes und ist in der Bestimmung des andern Gottes. Dieses Andersseyn Gottes richtet sich aber zu Grunde. So ist das Andersseyn ganz in Gott verschwunden und Gott erkennt darin sich selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält. So ist denn das Endliche Moment des göttlichen Lebens. Das Endliche ist nicht das Seyende,

---

*) Seite 48.

**) Seite 58.

***) Seite 106—120.

eben so ist das Unendliche nicht fest; diese Bestimmungen sind nur Momente des Processes. Gott ist eben so als Endliches und das Ich eben so als Unendliches. Gott ist diese Bewegung in sich selbst und nur dadurch allein lebendiger Gott. Aber dies Bestehen der Endlichkeit muß nicht festgehalten, sondern aufgehoben werden: Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich Aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott *). — Die Religion ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Nur so ist der Geist, als der wissende, das Gewußte. Dies ist nicht blos ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geiste, sondern der absolute Geist selbst ist das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes. Hierin fällt sein Bewußtseyn, das vorher als Verhältniß bestimmt war. Das Bewußtseyn, als solches, ist das endliche Bewußtseyn, das Wissen von einem Andern, als dem Ich. Die Religion ist auch Bewußtseyn und hat somit das endliche Bewußtseyn an ihr, aber als endliches aufgehoben: denn das Andere, wovon der absolute Geist weiß, ist er selbst und er ist so erst der absolute Geist, daß er sich weiß. Dadurch aber ist er nur durch das Bewußtseyn oder den endlichen Geist vermittelt, so, daß er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst **).

C. Der Cultus. —

---

*) Seite 120—122.

**) Seite 128, 129.

Zweiter Theil.

Die bestimmte Religion.

1) Die erste ist die unmittelbare Religion, die Naturreligion; sie ist Einheit des Geistigen und Natürlichen; Gott ist überall, aber hier ist es Gott in natürlicher Einheit des Geistigen und Natürlichen; die natürliche Weise ist das, was diese Form der Religion überhaupt bestimmt; sie hat dann wieder vielerlei Gestalten, welche sich im Wesentlichen auf drei reduciren. Man nennt sie Naturreligion überhaupt, man sagt, der Geist ist darin noch identisch mit der Natur und in so fern ist sie die Religion der Unfreiheit.

2) Die zweite Stufe ist die Religion der geistigen Individualität; hier ist es, daß das geistige Fürsichseyn des Subjects anfängt, der Gedanke das Herrschende, Bestimmende ist und daß die Natürlichkeit, als ein nur aufbewahrtes Moment, nur zum Scheine heruntergesetzt ist als Accidentelles gegen das Substanzielle, im Verhältnisse zu ihm, daß es nur Naturleben wird, Leiblichkeit für das Subject oder doch das schlechthin Determinirte ist von dem Subjecte. Es kommen auch hier wieder drei Formen vor. a) Indem das geistige Fürsichseyn sich heraushebt, so ist es das, welches festgehalten wird, die Reflexion in sich, als Negation der natürlichen Einheit; so ist denn nur ein Gott, der im Gedanken ist, und das natürliche Leben ist nur ein Gesetztes, das ihm als solches gegenübersteht, kein Substanzielles gegen denselben ist und nur ist durch das Wesen des Gedankens. Das ist der geistig Eine, in sich ewig gleiche Gott, gegen welchen das Natürliche, das Weltliche, Endliche überhaupt als ein unwesentliches, substanzialitätsloses gesetzt ist. Aber dadurch zeigt sich dieser Gott, da er nur durch das Setzen des Unwesentlichen der wesentliche ist, nur durch jenes selbst zu seyn und dieses Unwesentliche, dieser Schein nicht eine Erscheinung seiner. Dies ist die Religion der Erhabenheit. b) Es ist das Natürliche und Geistige vereinigt; doch nicht wie in der unmittelbaren Vereinigung, sondern in solcher

Einheit, daß das Geistige das Bestimmende ist und in der Einheit mit dem Leiblichen, welches nicht gegenübersteht, dies nur Organ ist, sein Ausdruck, in dem es sich darstellt. Dies ist die Religion der göttlichen Erscheinung, der göttlichen Leiblichkeit, Materialität, Natürlichkeit, so daß dies das der Subjectivität oder das darin vorhanden ist das Sicherscheinen der Subjectivität, nicht nur für Andere erscheinend, sondern sich erscheinend. Diese geistige Individualität ist so nicht die unbeschränkte d.. reinen Gedankens, sie hat nur einen geistigen Character. Einerseits ist das Natürliche am Geistigen als der Leib, und dadurch, daß es so den Leib gebraucht, ist andererseits das Subject als endlich bestimmt. Dies ist die Religion der Schönheit. c) Die Religion, worin der Begriff, der für sich selbst bestimmte, der concrete Inhalt beginnt, der Zweck es ist, welchem die allgemeinen Mächte der Natur oder auch die Götter der schönen Religion dienen, ist die Religion der äußern Zweckmäßigkeit. Ein concreter Inhalt, der solche Bestimmtheiten in sich faßt, daß die bisher einzelnen Mächte einem Zwecke unterworfen sind. Das einzelne Subject ist da noch ein anderes, als jene göttlichen Mächte; diese machen den göttlichen Inhalt überhaupt aus, und das einzelne Subject ist das menschliche Bewußtseyn, der endliche Zweck. Der göttliche Inhalt dient jetzt jener Spitze der Subjectivität, welche ihn in der Religion der Schönheit fehlte, zum Mittel, sich zu vollführen. Die Weise, wie so die Religion erscheint, ist so der äußere, endliche Zweck, die Zweckmäßigkeit. Die Idee des Geistes selbst bestimmt sich an und für sich, sie ist sich der Zweck und diese ist nur der Begriff des Geistes, der Begriff, der sich realisirt. Hier ist das Geistige auch Zweck, hat die in sich concreten Bestimmungen in sich, aber diese sind hier noch endlich beschränkter Zweck, der aber damit das Verhalten des Geistes zu sich selbst noch nicht ist. Der einzelne Geist will in den Göttern nur seinen eigenen, subjectiven Zweck; er will sich, nicht den absoluten Inhalt. — Diese Eintheilung muß nicht blos im subjectiven Sinne genommen werden, sondern es ist die nothwendige Eintheilung im

objectiven Sinne der Natur des Geistes. Der Geist in der Weise der Existenz, die er in der Religion hat, ist zunächst die natürliche Religion, das Weitere ist dann, daß die Reflexion hineinkommt, der Geist frei in sich wird, das Subject überhaupt, was jedoch erst aus der Einheit der Natur hervorkommt, noch darauf bezogen ist, dies ist die bedingte Freiheit, das dritte ist dann das Wollen des Geistes, sich in sich zu bestimmen, was denn als Zweck, Zweckmäßiges für sich ist, dies ist zuerst auch noch endlich und beschränkt. Dies sind die Grundbestimmungen, die die Momente der Entwicklung des Begriffs und zugleich der concreten Entwicklung sind *).

Erster Abschnitt.

Die unmittelbare Religion oder die Naturreligion.

A. Der metaphysische Begriff. Hierin fallen diejenigen Formen des Gedankens, die als Beweise des Daseyns Gottes bekannt sind. **B.** Die Vorstellung Gottes. **C.** Die Naturreligion in den verschiedenen Formen ihrer Existenz. Diese Formen sind nun: **I.** Die Religion der Zauberei. Sie ist zu betrachten von den zwei Seiten, einmal als die Religion der zauberischen Macht und als die des Insichseyns. 1) Die Religion der zauberischen Macht. Diese Stufe können wir des Namens der Religion nicht für würdig halten. Wir müssen den Menschen betrachten unmittelbar, für sich allein auf der Erde und so ganz zuerst ohne alles Nachdenken, Erhebung zum Denken; erst mit dieser gehen würdigere Begriffe von Gott hervor. Es wird nun a) von der Zauberei, b) von den Bestimmungen der Religion der Zauberei und c) von dem Cultus gehandelt. Diese Religion ist die Religion der Eskimos, der Neger in Afrika, der Mongolen und Chinesen. Sie ist die älteste, roheste und wildeste. Es ist der Thier- und Fetischdienst. Sie besteht als eine organisirte Monarchie in China. 2) Die Religion des Insichseyns. a) Begriff derselben. Der

*) Seite 185—187.

Fortgang von der vorigen Stufe der Religion zu dieser ist, daß die Seite des Unendlichen, der Wesentlichkeit auf eine tiefere, wahrhaftere Weise aufgefaßt wird. Die wahrhafte, objective Allgemeinheit beginnt in dem Insichseyn überhaupt; daß der Gedanke zu sich kommt; der Gedanke als Macht ist nur in Beziehung auf Anderes; der Gedanke muß Wesenheit fassen; die Wesenheit muß als das Wahrhafte constituirt werden. Hier in diesem Insichseyn geht der Ort auf, worin Göttlichkeit vorhanden ist. b) Geschichtlich ist diese Religion vorhanden als die des Foe; sie ist die Religion der Mongolen, Thibetaner im Norden und im Westen Chinas, ferner der Birmanen und Ceylonesen, wo das, was hier Foe ist, Buddha genannt wird, welche wir unter der Form der Lamaischen kennen; der Unterschied zwischen beiden ist nur oberflächlich. c) Der Cult. Das höchste Ziel ist hier, zu der reinen Stille in sich zu gelangen. Der Zustand der Vernichtung ist hier der höchste, die ewige Ruhe, wo alle Bestimmungen aufhören, keine Tugend, kein Wille, keine Intelligenz ist, wo das Ziel ist, nichts zu wollen und nichts zu thun. Im Aufhören aller Regung des Körpers und der Seele besteht das Höchste. Dann hat der Mensch keine Wanderung nach dem Tode zu befürchten und ist identisch mit Gott. II. Die Naturreligion der Phantasie. Es ist dieses die indische Religion. A. Begriff derselben. Das Insichseyn war noch unbestimmt in der Religion des Foe, das Nichts, es muß das Wesen Gottes bestimmt werden, und es sich in der Form entwickeln. Es muß so göttliches Leben und eine göttliche Welt aufgehen. Das Insichseyn ist die erste Bestimmung, die zweite ist die Entwicklung des Göttlichen als concret. Dieses geschieht nun hier in der indischen Religion. Indem aber die insichseyende Macht oder Substanz in ihrem Unterschiede hervortritt, zeigt sich dieser als selbstständige Wesenheiten einerseits und andererseits als solche, die auch vergehen in dem Einen. Sie erscheinen als selbstständige Personen, Personen der Gottheit, die Gott, das Ganze selber sind, so daß jenes Erste verschwindet in dieser besondern Gestalt, aber

andererseits verschwinden sie wieder in der einen Macht. Die absolute Substanz, Brahm hier genannt, ist abstract für sich selbst seyend, zwar die Macht und der Grund der Existenz, Alle aus ihm hervorgegangen, so wie in ihm, — im Zusichselbstsprechen: ich bin Brahm, alle in ihm zurückgegangen, in ihm verschwunden sind. Entweder außerhalb seiner, als selbstständig existirende oder in ihm verschwundene; nur Verhältnisse dieser zwei Extreme. — Aber, als unterschiedene Bestimmungen gesetzt, erscheinen sie als Selbstständigkeiten außer ihm, weil er erst abstrakt, nicht concret, in ihm selbst ist. **III.** Die Naturreligion im Uebergange auf eine höhere Stufe. Wenn wir nun sehen, wie weit wir gekommen sind in der Natur Gottes, so ist Gott jetzt das denkende, ruhige Insichseyn, die Substanz gegen die Mannichfaltigkeit; diese Grundlage der Allgemeinheit, theils fällt die Macht hinein, theils ist das Denken nur an sich Macht. Das zweite ist das Hervortreten aus dieser abstrakten Einheit, das Entfalten der Momente der Idee, aber es ist die Flucht, die zur Einheit kommt, oder die Unterschiede werden versenkt in der Einheit, aber nur so, daß sie darin verschwunden sind. Das dritte ist endlich die Reflexion der Mannichfaltigkeit in sich, daß das Denken selbst Bestimmung in sich enthält, so, daß es sich bestimmen ist, und daß das Bestimmen nur Werth und Gehalt hat, in so fern es in diese Einheit reflectirt ist. Hiermit ist der Begriff der Freiheit, Objectivität gesetzt. Hiermit ist Gott bestimmt als das Gute.

1) Die Religion des Guten oder die Lichtreligion. Die Einheit, die als das Gute genannt wird, ist das Sichbestimmen. Das Gute ist so bestimmt in sich, die besondern Dinge sind gut, das Gute ist in ihnen präsente Substanz, nicht ein Jenseits, wie der Brahm, sie ist nicht nur ihnen gegenüber, nicht negativ, wie die besondere Existenz. Das Endliche ist vom Guten geschaffen und ist gut. Aber die Bestimmung ist selbst noch abstrakt. Das Gute ist concret in sich und doch ist diese Bestimmtheit noch abstrakt; es ist Ein-

seitiges und damit als absoluter Gegensatz zu einem Andern, und dieses Andere ist das Böse. So haben wir zwei Principien, das Gute und das Böse. Der orientalische Dualismus.

2) Die Religion des Räthsels. Die ägyptische Religion.

Hier fängt sich der Dualismus der persischen Religion an zu vereinigen, so, daß in die Subjectivität selbst fällt dieses Finstere, Negative, das in seiner Steigerung auch zum Bösen wird. Die Subjectivität ist dies, die entgegengesetzten Principien in sich zu vereinigen, die Gewalt, zu seyn, diesen Widerspruch zu ertragen und in sich aufzulösen. Hier tritt nun die Subjectivität hervor, aber sie ist noch nicht für sich seyende und somit freie Subjectivität, sondern die Mitte zwischen Substanz und freier Subjectivität. Diese Stufe ist also voller Inconsequenzen, und es ist die Aufgabe der Subjectivität, sich zu reinigen; es ist die Stufe des Räthsels. Es fehlt dem ägyptischen Principe die Durchsichtigkeit des Natürlichen, des Aeußerlichen, der Gestaltung; es bleibt nur die Aufgabe, sich klar zu werden. Wir schauen daher den ägyptischen Geist nur an, wie er in Gährung begriffen ist. Die Inschrift des Tempels der Göttin zu Sais in Unterägypten heißt: Ich bin, was war, ist und seyn wird; meinen Schleier hat noch kein Sterblicher gehoben. Die Frucht meines Leibes ist Helios. Dieses noch verborgene Wesen spricht die Klarheit, die Sonne, das sich selbst Klarwerden, die geistige Sonne aus als den Sohn, der aus ihr geboren werde. Diese Klarheit ist nun in den folgenden Religionen, die wir nun betrachten, erreicht. Das Räthsel ist gelößt; die ägyptische Sphinx ist, nach einem bedeutungsvollen, bewunderungswürdigen Mythus, von einem Griechen getödtet und das Räthsel so gelößt worden; der Inhalt sey der Mensch, der freie, sich wissende Geist.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion der geistigen Individualität.

Der Fortgang war bisher der: Von der Begierde fingen wir an in der Religion der Zauberei, von der Herrschaft, Macht der Begierde über die Natur nach blos einzelnem Wollen, das nicht bestimmt ist durch den Gedanken. Das zweite war die theoretische Bestimmung der Selbstständigkeit der Objectivität, worin alle Momente losgelassen wurden, zur Selbstständigkeit kamen. Das dritte war das theoretische Selbstbestimmende, das diese losgebundenen Momente wieder in sich bekam. Daß das Praktische theoretisch gemacht wird, das Gute, die Selbstbestimmung, endlich die Vermischung der Substanzialität und Subjectivität. So hat sich die Idee Gottes bisher bestimmt. Gott ist das Unendliche, das mit sich Identische, die substanzielle Macht. So ist das Endliche in ihr noch nicht enthalten, gesetzt, und sie ist zuerst ganz unmittelbar Existenz des Unendlichen, das Selbstbewußtseyn. Gott ist zuerst Macht, dann substanzielle Macht in sich, schlechthin Fürsichseyn, unterschieden von der Mannichfaltigkeit des Endlichen. Gott ist so die in sich reflectirte Substanzialität. Aber die in sich seyende Substanzialität ist dann brahm und das bestehende Endliche die vielen Götter. Das dritte ist, daß das Endliche identisch gesetzt wird mit der Substanzialität, so, daß es von gleichem Umfange seye, die reine, allgemeine Form als Substanzialität selbst ist; dies ist denn Gott als das Gute. Geistige Subjectivität ist die ganz freie Macht der Selbstbestimmung, so, daß diese nichts ist, keinen Inhalt hat, als den Begriff; in diesem Selbstbestimmen selbst ist nichts, als es selbst, enthalten. Diese allgemeine Macht, die jetzt thätig ist als Selbstbestimmung, können wir **Weisheit** nennen. Hier sind wir bei'm Zweck. Denn zweckmäßiges oder, was dasselbe ist, weises Handlen ist innere Selbstbestimmung, d. h. Bestimmung durch die Freiheit, durch das Subject. Das Verhältniß des Subjects oder der für sich seyenden Macht zur Natur, den natürlichen Dingen oder der Substanzialität, der nur an sich seyenden Macht, ist dieses,

daß die an sich seyende Macht oder die Natur als ein Ohnmächtiges und Unselbstständiges oder als ein Mittel für die für sich seyende Macht heruntergesetzt ist. Das Fürsichbestehen ist den natürlichen Dingen genommen. Sie hatten unmittelbare Theilnahme an der Substanz, jetzt, in der subjectiven Macht, sind sie von der Substanzialität geschieden, unterschieden und gesetzt nur als negativ. Die Einheit der subjectiven Macht ist außer ihnen und unterschieden von ihnen; sie sind nur Mittel oder Weisen, die nur zum Erscheinen dienen; sind dem unterworfen, was an ihnen erscheint. Sie sollen sich nicht mehr unmittelbar zeigen, sondern ein Höheres an ihnen, freie Subjectivität. Der Boden zur Realisirung des göttlichen Zweckes ist der endliche Geist oder das endliche Selbstbewußtseyn *).

Metaphysischer Begriff dieser Sphäre.

In den Naturreligionen wurde von der Einheit des Unendlichen und Endlichen angefangen; das Unendliche war aber dort die absolute Negativität, die Macht an sich und der Gedanke. Es beschränkte sich hier Alles auf die Bestimmung der Unendlichkeit. Es war die Einheit des Unendlichen und Endlichen; aber das Wesen war nur bestimmt als das Unendliche; dieses ist die Grundlage, und das Endliche kommt nur zu diesem Unendlichen hinzu, und daher war die Seite der Bestimmung eine natürliche, und die Religion Naturreligion, weil die Form zum Daseyn natürliche Existenz bedurfte. Jetzt ist das Wesen, als Einheit des Unendlichen und Endlichen, bestimmt als wahrhafte Macht, als in sich concrete Unendlichkeit, d. h. als die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Dieses ist durch den Begriff Weisheit bestimmt, welche die sich in sich bestimmende Macht ist, und es wird das Göttliche gewußt als in sich concret, in sich unendliche Form. Diese Seite ist das Endliche an sich, aber hier in die Seite des Unendlichen gesetzt. Weil das Wesen hier sich selbst bestimmt, so fällt die

*) Religionsphilosophie. Band II. 1—10.

Bestimmung nicht mehr auf die natürliche Seite, sondern in das Wesen selbst. Jetzt ist das göttliche Wesen für sich selbst Wesen, und die Unterschiede sind die eigene Reflexion desselben in sich.

Wir erhalten so drei Begriffe: Die Einheit, die Nothwendigkeit und die Zweckmäßigkeit. Die Einheit, als für sich seyende Subjectivität, die das Sinnliche als das Endliche aufhebt, ist dann der Eine. Hiermit ist aber die Entwicklung nicht gesetzt. Der Eine ist nur die Form der Einfachheit, die Nothwendigkeit ist nun der Proceß der Einheit selbst; sie ist die Einheit als bewegend in sich; es ist nicht mehr der Eine, sondern die Einheit. Die Bewegung, die den Begriff ausmacht, ist die Einheit, die absolute Nothwendigkeit.

In der absoluten Nothwendigkeit ist die Bewegung gesetzt; der Proceß, und dies ist der der zufälligen Dinge, denn diese sind, was negirt wird; aber es muß auch gesetzt seyn, daß sie seyend sind und verschieden erscheinen von dieser ihrer Einheit, diesem ihrem Proceß der Nothwendigkeit; sie müssen erscheinen als seyend und zugleich der Macht angehörend, aus der sie nicht heraustreten. So sind sie Mittel überhaupt, und die Einheit ist dies, sich in diesem Proceß derselben erhalten, sich zu produciren in diesen Mitteln. Die Einheit ist die Nothwendigkeit selbst, die aber unterschieden gesetzt ist von dem sich in ihr Bewegenden, die ferner sich darin erhält, dies Seyende nur als Negatives hat, und so ist die Einheit Zweck überhaupt. Diese drei Punkte stellen sich demnach so: Das Wesen, als absolute Negativität, ist die reine Identität mit sich, das Eine; es ist eben so die Negativität der Einheit, welche aber mit der Einheit in Beziehung ist und durch dies Durcheinanderseyn beider sich als Nothwendigkeit erweiset; drittens geht das Eine mit sich selbst zusammen aus der Bezogenheit seiner Unterschiedenheit, welche Einheit jedoch, als das Zusammengesunkenseyn der Form, mit sich einen endlichen Inhalt hat und somit diese, in die Formunterschiede als Totalität entwickelnd, den Begriff der Zweckmäßigkeit, aber endlicher Zweckmäßig-

keit, gibt. Diese drei metaphysischen Begriffe gehören den drei folgenden Religionen, der jüdischen, der griechischen und römischen, an. Die erste ist die Religion der Erhabenheit, die zweite die Religion der Schönheit, die dritte ist die Religion der Zweckmäßigkeit.

Aber nicht jeder der drei metaphysischen Begriffe gehört einer Religion ausschließend an, vielmehr gehört jede dieser Bestimmungen allen dreien an, der Unterschied ist nur, welche von diesen Bestimmungen des Objects als das Wesen gilt, ob dies der Eine oder die Nothwendigkeit oder die Macht mit ihren Zwecken ist. Der Unterschied ist nur, welches davon als die Grundbestimmung des Wesens für jede Religion gilt*).

Die drei folgenden Religionen werden nach dem Bisherigen so bestimmt:

1) Die jüdische Religion, die Religion der Erhabenheit. Die Subjectivität, die Macht haben kann, ist unsinnlich, das Natürliche, Unmittelbare ist darin negirt, sie ist nur für den Geist, für den Gedanken. Diese für sich seyende Macht ist wesentlich Einer. Dieser Einer ist schlechthin ausschließend, nicht einen Andern neben ihm habend, nichts neben sich duldend, was Selbstständigkeit hätte. Dieser Einer ist die Weisheit von Allem, Alles ist durch ihn gesetzt, aber für ihn nur ein Aeußerliches, Accidentelles, dies ist die Erhabenheit des Einen, dieser Macht und weisen Macht. Indem sie sich Daseyn gibt, Seyn für Anderes ist, so ist der Zweck auch nur Einer, aber ein beschränkter, der durch die Verschiedenheit noch nicht bestimmt ist, und so ein unendlich beschränkter Zweck ist. Beides correspondirt mit einander, die Unendlichkeit der Macht und die Beschränktheit des wirklichen Zweckes; einerseit Erhabenheit, andererseits das Gegentheil, unendliche Beschränktheit, Befangenheit. Dies ist die erste Form in Ansehung des Zweckes. Das Eine hat Unendliches neben sich, aber mit der Prätension, das Eine zu seyn.

*) Seite 10—12.

2) Die griechische Religion, die Religion der Schönheit. Hier ist das Natürliche, Endliche verklärt im Geiste, in der Freiheit des Geistes. Seine Verklärung besteht darin, daß es Zeichen ist des Geistigen, wobei in dieser Verklärung des Physisch- oder Geistig-Natürlichen das Natürliche selbst als Endliches gegenübersteht, als andere Seite zu jener Wesentlichkeit, jenem Substanziellen, dem Gotte. Dieser ist freie Subjectivität, an der das Endliche nur als Zeichen gesetzt ist, indem er, der Geist, erscheint. Das ist die Weise der präsenten Individualität, der Schönheit. In Bezug auf die Zweckbestimmung ist hier der Zweck nicht nur einer, sondern es sind Viele, und daß der unendlich beschränkte Zweck erhoben wird zum realen. Hier ist der reale Zweck nicht mehr ausschließend, läßt Vieles neben sich gelten. Hiermit tritt die Bestimmung der Schönheit ein. Schönheit ist Zweck an sich selbst, der sich befreundet mit dem unmittelbaren Daseyn, sich so geltend macht. Die Macht ist selbstlose Subjectivität, die hier nicht mehr Macht ist, darüber schwebt das Allgemeine als subjectlose Macht, weisheitslos, unbestimmt in sich, dies ist denn das Fatum, die kalte Nothwendigkeit, die über dem Schönen schwebt.

3) Die römische Religion, die Religion der Zweckmäßigkeit. Hier ist gleichfalls endlicher, besonderer Zweck, der sich in seiner Besonderheit der Allgemeinheit einbildet, erweitert zu allgemeinen und sich so mit der Besonderheit erfüllt. Allgemeinheit, die zugleich empirisch äußerlich ist, nicht die wahrhafte des Begriffs, sondern die die Welt, die Völker erfassend, sie zur Allgemeinheit erweitert, die Bestimmtheit zugleich verliert, die kalte, absolute, abstrakte Macht zum Zwecke hat und an sich zwecklos ist. — Kurz ist die Bestimmtheit der drei Religionen diese: Die Macht, als Subjectivität, bestimmt sich als Weisheit nach einem Zwecke, dieser ist zuerst noch unbestimmt, es werden besondere Zwecke und endlich ein empirisch allgemeiner Zweck.

Diese Religionen entsprechen in umgekehrte Folge den vorhergehenden. Die jüdische entspricht der persischen; der Unter-

schied ist, daß bei jener die Bestimmtheit das Innere ist, das Wesen selbst ist der Zweck der Selbstbestimmung; in den vorhergehenden Religionen ist die Bestimmtheit eine natürliche Weise; in der persischen war es das Licht, dies selbst allgemeine, einfache, physikalische; hier ist die Besonderheit einfach abstrakter Zweck, Macht, die nur Weisheit überhaupt ist. In der griechischen Religion sind viele besondere Zwecke und eine Macht über ihnen; in der indischen sind so die vielen Naturrealitäten und über diese der Brahm, das Sichdenken; in der römischen haben wir einen empirisch allgemeinen Zweck, welcher selbst das selbstlose, Alles zertrümmernde Schicksal ist, nicht wahrhafte Subjectivität; diesem entsprechend haben wir die Macht als einzelnes, empirisches Selbstbewußtseyn. Eben so hat sich uns im Chinesischen Ein Individuum als das schlechthin Allgemeine, alles Bestimmende, als der Gott, dargestellt. In den Naturreligionen war natürliches, mannigfaches Daseyn das Erste; in den Religionen der geistigen Individualität ist das Subject das Erste; die einfache Bestimmtheit, die sich dann entwickelt. Es ist also hier die umgekehrte Ordnung, wie in der Naturreligion.

Dritter Theil.

Die absolute oder die christliche Religion.

Sie ist die offenbare Religion, d. h. die sich nach ihrem Begriffe objectivirt hat, nach ihm objectiv geworden ist, wo der allgemeine und einzelne, der unendliche und endliche Geist in ihrer absoluten Identität sind. Die absolute Religion hat die Bestimmung der Subjectivität oder der unendlichen Form, die der Substanz gleich ist. Es ist hier die unendliche Elasticität der Substanz, sich in sich zu dirimiren, sich selbst zum Gegenstande zu haben; der Inhalt ist organisch, weil er die unendliche, substanzielle Subjectivität ist, die sich zum Gegenstande und Inhalte macht. Es ist der Begriff der absoluten Idee; die Realität ist der Geist, der für den Geist ist,

der sich selbst zum Gegenstande macht oder sich offenbaret. Offenbaren heißt sich bestimmen, seyn für Anderes, sich manifestiren. Ein Geist, der sich nicht manifestirt, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist. Man sagt, Gott hat die Welt geschaffen, so spricht man dieses als einmal geschehene That aus, die nicht wieder geschieht, als so eine Bestimmung, die seyn kann oder nicht; Gott hätte sich offenbaren können oder auch nicht; es ist eine gleichsam willkührlich-zufällige Bestimmung, nicht zum Begriffe Gottes gehörend. Aber Gott ist als Geist wesentlich dies Sichoffenbaren; er erschafft nicht einmal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer, dies ewige Sichoffenbaren, dieser Actus. Dies ist sein Begriff, seine Bestimmung. — Die Religion, die sich selbst offenbar ist, ist auch die geoffenbarte, d. h. in der sich Gott den Menschen zu wissen gegeben hat, und daß sie den Menschen von Außen gekommen ist: positive Religion. Die offenbare Religion ist auch die Religion der Wahrheit und Freiheit. — Die wesentliche Bestimmung der offenbaren Religion ist die Form, wodurch die Substanz Geist ist.

Die Eintheilung der absoluten Religion ist diese: Die absolute, ewige Idee ist **I.** an und für sich Gott in seiner Ewigkeit vor Erschaffung der Welt; **II.** Erschaffung der Welt. Dieses Erschaffene, dieses Andersseyn spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur und den endlichen Geist. Dieses so Geschaffene ist so ein Anderes, zunächst gesetzt außer Gott. Gott ist aber wesentlich, dies Fremde, dies Besondere, von ihm getrennt Gesetzte sich zu versöhnen, so wie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen. **III.** Das ist der Weg, der Proceß der Versöhnung, wodurch der Geist, was er von sich unterschieden in seiner Diremtion, seinem Urtheil mit sich geeinigt hat, und so der heilige Geist ist, der Geist ist in seiner Gemeinde. Die nähere Explication dieser Idee ist nun, daß der allgemeine Geist, das Ganze, was er ist, sich selbst in seine drei Bestimmungen setzt,

sich entwickelt, realisirt, und daß erst am Ende vollendet ist, was zugleich seine Voraussetzung ist.

Diese drei angegebenen Formen sind: Das ewige In- und Beisichseyn, die Form der Allgemeinheit; die Form der Erscheinung, die der Particularisation, das Seyn für Anderes; die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, die absolute Einzelheit. In diesen drei Formen explicirt sich die göttliche Idee. Geist ist die göttliche Geschichte, der Proceß des Sichunterscheidens, Dirimirens und dies Insichzurücknehmens. Die erste Form ist das Element des Gedankens. Gott ist im reinen Gedanken, wie er an und für sich ist, offenbar ist, aber noch nicht zur Erscheinung gekommen ist. Gott in seinem ewigen Wesen bei sich selbst, aber offenbar. Die zweite Form ist, daß er im Elemente der Vorstellung ist, im Elemente der Particularisation, daß das Bewußtseyn befangen ist in Beziehung auf Anderes, dies ist die Erscheinung. Die dritte Form ist die der Subjectivität als solcher. In Beziehung auf Raum und Zeit dieses gedacht, so ist in der ersten Form Gott außer der Welt, außer Zeit und Raum, außer der Endlichkeit, als ewige Idee im Elemente des reinen Gedankens der Ewigkeit, die Ewigkeit der Zeit gegenübergestellt, Gott, wie er an und für sich ist. Die zweite ist die Welt, die göttliche Geschichte als real, Gott im vollkommenen Daseyn. Die dritte ist der innere Ort, die Gemeinde, zunächst in der Welt, aber zugleich sich in den Himmel erhebend, ihn auf Erden schon in sich habend, voll Gnade, in der Welt wirksam, präsent. Das Erste ist das Reich des Vaters, das Zweite das Reich des Sohnes und das Dritte das Reich des Geistes.

I. Das Reich des Vaters oder Gott in seiner ewigen Idee an und für sich. Hier wird das Wesen des Geistes durch den Begriff der Dreieinigkeit explicirt. Gott ist der Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seyende Thätigkeit. Die reine Thätigkeit ist Wissen, bei den Scholastikern **actus purus**. Zum Wissen gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es

ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott das ewig An- und Fürsichseyende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet — das absolute Urtheil. Beide sind Eins. Gott ist das ganze Thun selber. Gott ist Anfang, er thut dies, aber er ist eben so auch nur das Ende, die Totalität: so als Totalität ist Gott Geist. Gott, als blos der Vater, ist noch nicht das Wahre (so, ohne den Sohn, ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr Anfang und Ende, er ist seine Voraussetzung, macht sich selbst zur Voraussetzung, er ist der ewige Proceß. Eins ist zunächst ganz abstrakt: diese Eins werden noch vertiefter auf geistige Weise ausgesprochen, indem sie als Personen bestimmt werden. Die Persönlichkeit ist dies, was sich auf die Freiheit gründet, die erste, tiefste, innerste Freiheit. Indem also diese Unterschiede so bestimmt sind, Jedes als Eins oder gar als Person, so scheint noch unüberwindlicher gemacht zu seyn, was die Idee fodert, nämlich diese Unterschiede zu betrachten als solche, die nicht unterschieden, sondern schlechthin Eins sind, das Aufheben dieses Unterschiedes. Was aber die Persönlichkeit betrifft, so scheint damit der Widerspruch so weit getrieben, daß er keiner Auflösung fähig ist; aber sie ist doch darin, daß es nur Einer ist, daß er nur Einer ist, diese dreifache Persönlichkeit, diese somit nur als verschwindendes Moment gesetzte Persönlichkeit spricht aus, daß der Gegensatz absolut zu nehmen sey, und gerade auf dieser Spitze hebt er sich selbst auf. Es ist der Charakter der Person, des Subjects vielmehr, seine Isolirung, Abgesondertheit aufzuheben. Das Wahre der Persönlichkeit ist also eben dies, sie durch dies Versenken, Versenktseyn in das Andere zu gewinnen. In der göttlichen Einheit ist die Persönlichkeit als aufgelößt gesetzt, nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben wird. Der abstrakte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige, umfangende, totale Besonderheit. Wir sind auf der Stufe des Geistes, das Allgemeine schließt hier Alles in sich, das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung, das Dritte,

der Geist, ist die Einzelheit als solche, aber alle Drei sind der Geist. Im Dritten, sagten wir, ist Gott der Geist, aber dieses ist auch voraussetzend, das Dritte ist auch das Erste.

II. Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseyns und der Vorstellung oder die Differenz, das Reich des Sohnes. Hier ist zu betrachten diese Idee, wie sie aus ihrer Allgemeinheit, Unendlichkeit heraustritt in die Bestimmung der Endlichkeit. Gott ist gegenwärtig überall, die Gegenwart Gottes ist eben diese Wahrheit, die in Allem ist. Das andere Gottes ist bestimmt als Sohn Gottes. Damit der Unterschied sey, so ist erfoderlich das Andersseyn, daß das Unterschiedene sey das Andersseyn als Seyendes. Es ist nur die absolute Idee, die sich bestimmt und die, indem sie sich bestimmt, als absolut frei in sich in ihr selbst sicher ist; so ist sie dies, indem sie sich bestimmt, dies Bestimmte als Freies zu entlassen, daß es als Selbstständiges ist, als selbstständiges Object. Es ist nur die absolute Freiheit der Idee, daß sie in ihrem Bestimmen, Urtheile das Andere als ein Freies, Selbstständiges entläßt. Dieses Andere, als ein Selbstständiges entlassen, ist die Welt überhaupt. Die Wahrheit der Welt ist nur ihre Idealität, nicht daß sie wahrhafte Wirklichkeit hätte. Das Seyn der Welt ist dies, einen Augenblick des Seyns zu haben, aber diese Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, zurückzukehren zu ihrem Ursprung, in das Verhältniß des Geistes, der Liebe zu treten. Damit haben wir den Proceß der Welt, aus dem Abfall, der Trennung zur Versöhnung überzugehen. Es ist am Sohn, an der Bestimmung des Unterschiedes, daß die Fortbestimmung fortgeht zu weiterem Unterschiede, daß der Unterschied sein Recht erhält, das Recht der Verschiedenheit. Das ist die endliche, äußere Welt. Sie ist der als augenblicklich festgehaltene Unterschied oder das Erscheinen Gottes in der Endlichkeit. Denn was in der Trennung festgehalten wird ist das Endliche.

Dieses andere Gottes ist nicht der Sohn, sondern die äußere, endliche Welt, die außer der Wahrheit ist. Die end-

liche Welt ist die Seite des Unterschiedes gegen die Seite, die in ihrer Einheit bleibt. So zerfällt sie in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geistes. Verhältniß beider. Das Gute und das Böse; die Unsterblichkeit*). Das Böse 1) als Gegensatz gegen Gott, 2) als Gegensatz gegen die Welt. Aus jenem geht der unendliche Schmerz hervor, weil der Mensch das Bewußtseyn hat, daß er im Innersten dieser Widerspruch ist; nach diesem erscheint die Trennung als Unglück, daß der Mensch nicht befriedigt wird in der Welt. Die Versöhnung. Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur vorhanden, wenn die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gewußt wird: nur dann kann der Mensch sich in Gott aufgenommen wissen, wenn ihm Gott nicht ein Fremdes ist, wenn er an der Natur Gottes nicht blos äußerliches Accidenz ist, sondern wenn er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit in Gott aufgenommen ist. Es muß dem Menschen die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in gegenständlicher Weise geoffenbaret werden — dies ist durch die Menschwerdung Gottes geschehen. Das Göttliche muß in der Form der Unmittelbarkeit erscheinen. Diese unmittelbare Gegenwart ist nur Gegenwart des Geistigen in der geistigen Gestalt, welche die menschliche ist. Es ist damit gesetzt, daß die göttliche und menschliche Natur nicht an sich verschieden ist. Indem es um ein neues Bewußtseyn der Menschen, eine neue Religion zu thun ist, — so ist es das Bewußtseyn der absoluten Versöhnung; damit ist bedingt eine neue Welt, eine neue Religion, eine neue Wirklichkeit, ein anderer Weltzustand; denn das äußerliche Daseyn, die Existenz hat zu ihrem Substanziellen die Religion. Die Versöhnung mit Gott ist als Reich Gottes ausgesprochen, eine Wirklichkeit, in der Gott herrscht; die Geister, Herzen sind versöhnt mit ihm; so ist Gott zur Herrschaft gekommen. Der Tod Christi ist der Mittelpunkt der Versöhnung. Der Tod Christi hat nun diesen Sinn,

*) Seite 204—221.

daß Christus der Gottmensch gewesen ist, der Gott, der zugleich die menschliche Natur hatte, ja bis zum Tode. Es ist das Loos der menschlichen Endlichkeit, zu sterben. Der Tod ist der höchste Beweis der Menschlichkeit, der absoluten Endlichkeit: und zwar ist Christus nicht nur den natürlichen Tod gestorben, sondern sogar den Tod der Schmach und Schande am Kreuze: die Menschlichkeit ist an ihm bis auf den äußersten Punkt erschienen.

Es tritt nun aber noch eine weitere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott ist todt — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. — Der Verlauf bleibt aber hier nicht stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein. Gott nämlich erhält sich in diesem Processe und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Gegentheile. Auf die Auferstehung folgt die Verklärung und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes. Am Tode Christi ist dieses besonders hervorzuheben, daß Gott es ist, der den Tod getödtet hat, indem er aus demselben hervorgeht. Christus hebt hier die Endlichkeit wieder auf, die er angenommen hat. Die Menschlichkeit, die selbst Moment im göttlichen Leben ist, wird nun als ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges bestimmt: diese Endlichkeit aber, in ihrem Fürsichseyn gegen Gott, ist das Böse, ein ihm Fremdes; er hat es aber angenommen, um es durch seinen Tod zu tödten. Der schmachvolle Tod ist darin zugleich die unendliche Liebe. Es ist der Welt durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden. Gott hat durch den Tod die Welt versöhnt, und versöhnt ewig sich mit sich selbst. Dies Zurückkommen ist seine Rückkehr zu sich selbst, und dadurch ist er Geist, und dies Dritte ist daher, daß Christus auferstanden ist. Die Negation ist damit überwunden, und die Negation der Negation ist so Moment der göttlichen Natur. Der Sohn ist erhoben zur Rechten Gottes. In dieser Ge-

schichte ist für die Gemeinde die Natur Gottes durchgeführt, ausgelegt, explicirt. Die Bedeutung der Geschichte ist, daß es die Geschichte Gottes selbst ist. Sie ist das Leben, das Gott selbst ist.

III. Die Idee im Elemente der Gemeinde oder das Reich des Geistes. Das Erste war der Begriff dieses Standpunktes für das Bewußtseyn; das Zweite war das, was diesem Standpunkte gegeben ist, was für die Gemeinde vorhanden ist; das Dritte ist der Uebergang in die Gemeinde selbst. Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt, daß die sinnliche Form in ein geistiges Element übergeht. Die Weise der Reinigung vom unmittelbaren Seyn erhält das Sinnliche darin, daß es vergeht; dies ist die Negation, wie sie am sinnlichen Diesen, als solcher, gesetzt ist und erscheint. Die sinnliche Erscheinung, als diese, ist ihrer Natur nach momentan, sie soll vergeistigt werden, ist daher wesentlich eine gewesene und wird in den Boden der Vorstellung erhoben. Der geistigen Gemeinde ist die unmittelbare Gegenwart, das Jetzt, vorübergegangen. Es ist die Bildung der Gemeinde, der Uebergang aus dem Aeußeren in das Innere. Um was es zu thun ist, das ist die Gewißheit des Subjects von der unendlichen, unsinnlichen Wesenhaftigkeit des Subjects in sich selbst, sich unendlich, ewig, unsterblich wissend. Die Entstehung der Gemeinde ist, was als Ausgießen des heiligen Geistes vorkommt. Diese konnte nur eintreten, nachdem Christus dem Fleische entrückt war, die sinnliche, unmittelbare Gegenwart aufgehört hat. Da kommt der Geist hervor: es existirt Gott als Gemeinde. Die Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion ist: 1) ist es überhaupt wahr, daß Gott nicht ohne den Sohn ist und daß er ihn in die Welt gesendet hat, 2) ist dieser, Jesus von Nazareth, des Zimmermanns Sohn, Gottes Sohn, der Christ gewesen? Es ist zuerst zu fragen: Ist solches Erscheinen an und für sich wahr? Es ist dies, weil Gott, als Geist, der Dreieinige ist. Er ist dies Manifestiren, sich Objectiviren und identisch mit sich in dieser Objectivirung zu seyn, die ewige Liebe. Diese Objectivirung in ihrer vollendeten Entwicklung bis

zu den Extremen — der Allgemeinheit Gottes und der Endlichkeit, dem Tode — und diese Rückkehr in sich im Aufheben dieser Härte des Gegensatzes — Liebe im unmittelbaren Schmerze, der eben so in ihr geheilt ist. Denn in der Idee ist das Andersseyn des Sohnes ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahrhaftes, wesentliches, bleibendes, absolutes Moment. Das ist der Begriff der Gemeinde überhaupt. Die Idee, die, in so fern der Proceß des Subjects in den Geist aufgenommen, geistig ist, so, daß der Geist Gottes in ihm wohnt. Dieses sein reines Selbstbewußtseyn ist zugleich Bewußtseyn der Wahrheit, und dieses reine Selbstbewußtseyn, das die Wahrheit weiß und will, ist eben der göttliche Geist. Das war der Begriff der Gemeinde. Nun wie sie sich realisirt. Die reale Gemeinde ist, was wir im Allgemeinen die Kirche nennen. Das ist die bestehende Gemeinde, die sich auch erhält. In dieser ist die Kirche die Veranstaltung, daß die Subjecte zu der Wahrheit kommen, sich dieselbe aneignen und dadurch der heilige Geist in ihnen auch real, wirklich, gegenwärtig werde, in ihnen seine Stätte habe, daß sie, als Subjecte, die Bethätigenden des Geistes seyen. In der Kirche ist die Wahrheit vorhanden, der heilige Geist wird nicht erst ausgegossen, erst erzeugt, sondern ist vorhanden. Diese vorhandene Wahrheit ist die Lehre der Kirche. Die Glaubenslehre und der Inhalt ist die Versöhnung oder daß Christus für den Geist ist. Das Individuum, indem es in der Kirche geboren, ist es sogleich, obzwar noch bewußtloses, doch bestimmt, an dieser Wahrheit Theil zu nehmen; seine Bestimmung ist für diese Wahrheit. Die Kirche spricht dieses aus im Sakramente der Taufe; der Mensch ist in der Gemeinschaft der Kirche, worin das Böse an und für sich überwunden, Gott an und für sich versöhnt ist. Der Mensch trifft nicht eine feindliche Welt, sondern seine Welt ist die Kirche. Der Mensch muß zweimal geboren werden; das Christenthum verlangt Wiedergeburt. Das Kind ist nur erst Geist an sich, die Wahrheit kommt daher nothwendig als Auctorität an den Menschen.

Er ist von Gott zu Gnaden angenommen. Das Individuum muß die Wahrheit der an sich seyenden Einheit der göttlichen und menschlichen Natur (der Versöhnung) ergreifen im Glauben an Christum. So ist das Kind, als in der Kirche gebornes, in und zur Freiheit geboren; es ist kein absolutes Andersseyn mehr für dasselbe; das Andersseyn ist als ein überwundenes, besiegtes gesetzt. Es soll das Böse nicht aufkommen, wozu die Möglichkeit im Allgemeinen im Menschen liegt. Das Böse, wenn es sich erhebt, zeigt sich als ein Nichtiges, über das der Geist mächtig ist, die Macht hat, es ungeschehen zu machen. Die Reue, Buse hat diesen Sinn, daß das Verbrechen durch die Erhebung des Menschen zur Wahrheit als ein überwundenes gewußt wird, das keine Macht für sich hat. Das Subject hat nur seinen Willen gut zu machen, so ist das Böse, die böse That, verschwunden. Hier ist das Bewußtseyn, daß keine Sünde ist, die nicht vergeben werden kann, wenn der natürliche Wille aufgegeben wird, nur nicht die Sünde gegen den heiligen Geist, das Läugnen des Geistes, denn er nur ist die Macht, die Alles aufheben kann. Das Letzte in dieser Sphäre ist der Genuß dieser Aneignung, der Gegenwärtigkeit Gottes. Es handelt sich eben um die bewußte Thätigkeit Gottes, Einheit mit Gott, die unio mystica, das Selbstgefühl Gottes. Das ist das Sakrament des Abendmahles, in welchem auf sinnliche, anschauliche Weise dem Menschen gegeben wird das Bewußtseyn seiner Versöhnung mit Gott, das Einkehren und Innewohnen des Geistes in ihm. Das Abendmahl ist der Mittelpunkt der christlichen Lehre, und von hier aus erhalten alle Differenzen in der christlichen Kirche ihre Farbe und Bestimmung.

Die Realisirung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit; dies erhält zugleich die Umwandlung, Umformung der Gemeinde. Die Religion ist die geistige, und die Gemeinde ist zunächst im Inneren, im Geiste als solchen. Dies Innere, diese sich präsente Subjectivität als innere, nicht in sich entwickelte ist Gefühl, Empfindung. Hier tritt die Tren-

nung, Unterschiedenheit auf, die göttliche, objective Idee tritt dem Bewußtseyn als Anderes gegenüber, das theils durch Autorität gegeben, theils in der Andacht sich zu eigen gemacht ist, oder das Moment des Genusses ist nur ein einzelnes Moment, oder die göttliche Idee, der göttliche Inhalt wird nicht geschaut, nur vorgestellt. Das Jetzt des Genusses zerrinnt in der Vorstellung theils in ein Jenseits, in einen jenseitigen Himmel, theils in Vergangenheit, theils in Zukunft. Der Geist aber ist sich schlechthin gegenwärtig und fodert eine erfüllte Gegenwart, er fodert mehr als nur Liebe, trübe Vorstellungen, er fodert, daß der Inhalt selbst gegenwärtig sey. So steht die Gemeinde, als das Reich Gottes, einer Objectivität gegenüber. Die Objectivität, als äußerliche, unmittelbare Welt, ist das Herz mit seinen Interessen, eine andere Objectivität ist die der Reflexion, des abstrakten Gedankens, des Verstandes, und die dritte, wahre Objectivität ist die des Begriffs. Das Erste ist die Unfreiheit, Knechtschaft des Geistes in der absoluten Region der Freiheit. Das Andere, die abstrakte Subjectivität, die subjective Freiheit ohne Inhalt. Wie die Versöhnung der Gemeinde in der Welt real werde. Die Vernünftigkeit, Freiheit des Subjects ist, daß das Subject dies Befreite ist durch die Religion, es nach seiner religiösen Beziehung wesentlich frei ist. Es ist darum zu thun, daß diese Versöhnung in der Weltlichkeit selbst vorgehe. Die erste Form der Versöhnung ist die unmittelbare und darum noch nicht die wahre Weise der Versöhnung. Die Gemeinde, zuerst dies Versöhntseyn mit Gott in sich, enthält abstrakt von der Weltlichkeit das Geistige selbst der Weltlichkeit entsagt. Die Welt ist im Subject der Trieb zur Natur, zum geselligen Leben, zur Kunst und Wissenschaft. Die zweite Form dieser Versöhnung ist, daß die Weltlichkeit und Religiosität sich äußerlich bleiben und doch in Beziehung kommen sollen. So herrscht Eins über das Andere und es ist die Versöhnung nicht da. Die dritte Form ist, daß dieser Widerspruch sich auflöst in Sittlichkeit, daß das Princip der Freiheit eingedrungen ist in die Weltlichkeit, und indem

die Weltlichkeit so gebildet ist dem Begriffe, der Vernunft, der Wahrheit, ist es die concret gewordene Freiheit, der vernünftige Wille. In der Organisation des Wortes ist es, wo das Göttliche in die Wirklichkeit eingeschlagen, diese von jenem durchdrungen und das Weltliche an und für sich berechtigt ist; denn ihre Grundlage ist der göttliche Wille, das Gesetz des Rechts und der Freiheit. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisirt, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dies ist die wahrhafte Subaction der Weltlichkeit. In der Sittlichkeit ist die Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, Weltlichkeit vorhanden und vollbracht. Das Zweite ist, daß die ideale Seite nun sich darin für sich heraushebt. In diesem Versöhntseyn des Geistes mit sich weiß sich eben das Innere als bei sich selbst seyend; dieses Wissen ist das Denken, das das Versöhntseyn, Beisichselbstseyn, Infriedenmitsichseyn, aber in ganz abstraktem, unentwickeltem Frieden, mit sich ist. Es entsteht die unendliche Foderung, daß der Inhalt der Religion sich auch dem Denken bewähre. Die Aufklärung als ein unwahrer Versuch dieser Vermittlung. Es ist die subjective Freiheit ohne Inhalt; es ist hier im Subjecte Alles verblasen, keine Objectivität, feste Bestimmtheit, Entwicklung Gottes. Es ist dies die letzte Spitze der formalen Bildung unserer Zeit. Die Wahrheit ist, daß die Subjectivität den Inhalt aus sich selbst entwickelt, aber nach der Nothwendigkeit — den Inhalt als nothwendig und diesen als objectiv — an und für sich weiß und anerkennt. Das ist der Standpunkt der Philosophie, daß der Inhalt in den Begriff sich flüchtet und durch das Denken seine Wiederherstellung und Rechtfertigung erhält. Es ist die für sich seyende, freie Vernunft, die den Inhalt der Wahrheit entwickelt und rechtfertigt im Wissen, eine Wahrheit anerkennt und erkennt. Der Begriff producirt die Wahrheit — das ist die subjective Freiheit — aber anerkennt diesen Inhalt als ein zugleich nicht Producirtes, als an und für sich seyendes Wahres. Dieser Standpunkt ist damit die Rechtfertigung der Religion, insbe-

sondere der christlichen Religion; er erkennt den Inhalt nach seiner Nothwendigkeit, nach seiner Vernunft, eben so erkennt er auch die Formen in der Entwicklung dieses Inhaltes. Die Form ist nicht nur Schranke, Endlichkeit, sondern die Form als Totalität der Form ist sie selbst der Begriff. In der Philosophie, welche Theologie ist, ist es einzig nur darum zu thun, die Vernunft der Religion zu zeigen.

Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll. Im Glauben ist wohl schon der wahrhafte Inhalt, aber es fehlt ihm noch die Form des Denkens. Die Philosophie stellt sich nicht, wie ihr zum Vorwurfe gemacht wird, über die Religion; denn sie hat nur diesen und keinen andern Inhalt, aber sie gibt ihn in der Form des Denkens; sie stellt sich so nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe. In so fern das Denken anfängt, den Gegensatz zu setzen gegen das Concrete, so ist der Proceß des Denkens, diesen Gegensatz durchzumachen, bis er zur Versöhnung kommt. Diese Versöhnung ist die Philosophie, die Philosophie ist in so fern Theologie, sie stellt dar die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, daß die Natur, dieses Andersseyn an sich, göttlich ist, und daß der endliche Geist theils an ihm selbst dies ist, sich zur Versöhnung zu erheben, theils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt. Die religiöse Erkenntniß durch den Begriff ist ihrer Natur nach nicht allgemein, ist auch wieder Erkenntniß in der Gemeinde: und so bilden sich, in Rücksicht auf das Reich des Geistes, drei Stufen oder Stände: Der erste Stand der unmittelbaren, unbefangenen Religion und des Glaubens, der zweite der Stand des Verstandes, der sogenannten Gebildeten, der Reflexion und der Aufklärung, und endlich der dritte die Stufe der Philosophie.

Wir müssen gleich vornherein den Satz aussprechen, den wir nun näher durch das Folgende begründen müssen: daß die Religionsphilosophie Hegels fundamentlos ist, weil sie des realen Princips ermangelt, das den Religionen als die Alles bewegende und bestimmende Mitte zu Grunde liegt. Dieses reale Princip ist nichts anders als die reale Natur oder das reale Wesen Gottes.

Die Natur Gottes kennt Hegel nur als eine logische; sie ist die Hegel'sche Logik. Das Wesen, als die Substanz Gottes, ist bei ihm nur Moment des Begriffs, nicht reales, substanzielles Wesen. Gott ist nur logischer Begriff, der absolute Begriff. So ist er aber noch nicht am Umfange der Religionen, durch sie wird er es erst. Er ist hier nur noch der reine, formelle Begriff, der Begriff in dem Elemente der Allgemeinheit.

Gott ist daher auch hier noch nicht Geist. Das soll er erst als Resultat der Religionsphilosophie seyn; er soll sich erst zu ihm in den Religionen entwicklen. So kann er auch nicht Schöpfer der Welt seyn. Der erste Grundbegriff der wahren Religion und Philosophie ist uns also hier schon untergegangen in den vagen Begriff des Manifestirens. Aber es manifestirt sich in der That auch nur der logische Begriff, und zwar nicht einmal in seiner vollkommenen Entwicklung oder nicht als die an und für sich seyende Allgemeinheit, was, nach Hegel, Gott als der entwickelte, vollkommene Begriff ist, sondern nur der unvollendete Begriff.

So heißt es am Schlusse der Encyclopädie*): «Der Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische ihr Resultat, als das Geistige, welches sich als die an und für sich seyende Wahrheit erwiesen und aus ihren voraussetzenden Urtheilen, der

*) §. 574.

concreten Anschauung und Vorstellung ihres Inhaltes in sein reines Princip zugleich als in sein Element sich erhoben hat.»

Gott ist, nach Hegel, nicht unmittelbar, sondern nur als vermittelter, wahrer, concreter Gott. Aber die Frage ist:

1) Ist diese Vermittlung eine blos logische oder eine reale?

2) Kann Gott in keinem Falle, in keiner Beziehung als unmittelbar gedacht werden?

3) Was ist das, durch welches Gott vermittelt gedacht wird?

Allerdings ist Gott vermittelt, weil er kein Abstraktum, kein bestimmungsloses Seyn, sondern ein concretes, ja das allerconcreteste Wesen ist. Aber wenn wir uns Gott, dem Begriffe nach, als Erstes denken, so kann das Prius von Gott doch nicht anders, denn als Subject gedacht werden; wenn wir von aller Vermittlung Gottes absehen, so können wir Gott an und vor sich nicht anders denn als Subject bestimmen.

Das reine oder unmittelbare, unbestimmte Prius Gottes in seinem An- und Vorsichseyn kann nur Subject, Ichheit seyn. Gott ist das Subject der Vermittlung, das sich selbst mit sich vermittlende Subject. So muß Gott gedacht werden, wenn seine Natur oder Vermittlung auch nur logisch gefaßt wird. Auf keinen Fall kann anders mit Gott angefangen werden denn als Subject; selbst Spinozas Substanz ist Subject, das nur Subject an sich bleibt, abstraktes Subject oder Substanz, das kein Object aus sich entwickelt, mit dem er sich vermittelt. So ist sein Gott selbst Object, Substanz, weil er nur Subject an sich ist. Wir können auch das Bisherige erweitern, und behaupten, alle geistige Thätigkeit Gottes oder des Menschen setzt ein Subject voraus als unvermitteltes oder unmittelbares.

Wenn Hegel Gott als den absoluten Gedanken bestimmt, so kann er ihn nur als das absolute Subject, seye es an sich oder für sich, bestimmen. Absurd ist es, von einem Gedanken ohne ein denkendes Subject zu reden; denn der Gedanke ist

Gedanke eines Denkenden oder es ist ein gedachter Gedanke. Der Gedanke ist also Object eines Subjects.

Wird Gott als der absolute Gedanke gedacht, so wird darunter verstanden, der als absolutes Subject alle Gedanken in sich begreift, die absolute Vermittlung.

Subject an sich ist also allein das unmittelbare, nicht vermittelte, das aber die Vermittlung in sich hat; es kann Object werden eben weil es Subject ist. Das Object hat also zur Voraussetzung, zur Unterlage, Grundlage das Subject, und ist daher das, was dem andern unterliegt, seine absolute Voraussetzung ist. Das Subject an sich ist daher das einzige unmittelbare, das nicht nicht zu Setzende, die absolute Voraussetzung. Es kann von Gott eben so wenig gesagt werden, er seye der blos unmittelbare, als der blos vermittelte, sondern es muß gesagt werden, er seye der vermittelte und unmittelbare Gott. So wird Gott als absolutes Subject bestimmt, wenn seine Vermittlung eine reale ist. Er ist eben so unmittelbar, wie er vermittelt ist. Denn er ist der sich mit sich selbst, durch sich selbst und in sich selbst vermittlende, die lebendige, reale, positive Einheit, die lebendige, reale Mitte seiner Unmittelbarkeit und seiner Vermittlung. Gott ist nicht blos logische Vermittlung, sondern reale. Es ist daher nicht blos durch seinen logischen Begriff gesetzt, — Gott —, sondern sein Begriff ist erst durch sein reales Daseyn, durch seine reale Persönlichkeit. Gott ist Geist, Persönlichkeit; diese kann man aber nicht **a priori** durch seinen logischen Begriff begreifen, sondern durch seine That, die nicht aus seinen Gedanken, nicht durchs Denken, sondern durch seinen Willen hervorgeht. Wille ist das positive Princip der göttlichen Manifestation; der Gedanke ist selbst von seinem Willen bewegt. Daher heißt es, Gott hat die Welt nach dem Rathschlusse seines Willens geschaffen*), wo der Wille als das positive, letzte Motiv und das bestimmende angesehen wird. Allerdings ist sein Verstand, sein Ge-

*) Eph. I, 11.

danke mit seinem Willen Eins, aber dessen ungeachtet müssen wir doch beide unterscheiden; denn was Eins ist, ist auch zugleich unterschieden. Wille ist Ursein, nicht der Gedanke. Gott ist nicht die absolute Vernunft oder der absolute Gedanke, der Hegel'sche, absolute Begriff, sondern er ist reelle Persönlichkeit. So nur ist er freier Schöpfer der Welt, was bei Hegel gar keinen Sinn hat, weil Gott selbst noch nicht fertig, d. h. Geist, Subject ist vor der Welt. Er muß sich sein vollkommenes Leben selbst erst durch die Welt schaffen. Von jeher hat man die Schöpfung als ein Act der höchsten, freiesten Liebe Gottes erklärt, hier schafft Gott sich zu Liebe, damit er sich durch das Geschaffene vollende, und das Princip des Schaffens ist gerade in das Gegentheil verkehrt, als es in Wahrheit ist. Aber eben hierin liegt der Grund, warum Hegel sagt, Gott ist nur als vermittelter Gott, weil er sich durch die Welt vermitteln muß. Ohne Welt wäre Gott nicht Gott, sagt Hegel.

In der That soll der Begriff Gott hervorbringen; dem absoluten Begriffe hat es Gott zu danken, daß er wirklich oder als Geist ist; denn es ist nur der wirkliche, sich realisirt habende, absolute Begriff. Das ist der Dienst, den der Philosoph Gott erweißt; darum ist auch die Philosophie mit der Religion Eins und die Philosophie selbst Gottesdienst, aber beide sind Gottesdienst auf eigenthümliche Weise*).

Dieser angedeutete Moment ist es, den wir näher ins Auge zu fassen haben. Es ist hier der auf die höchst möglichste Stufe gesteigerte Rationalismus, der nichts für real gelten läßt, als was das Subject durchs Denken hervorbringt. Alle Realität soll erdacht, durchs Denken erzeugt, geschaffen werden. Es ist dieses Princip im objectiven, absoluten, logischen Idealismus Hegels mit einer strengen Consequenz durchgeführt. Der Begriff schafft Gott und die Welt. «Der vollendete Begriff, sagt Hegel, ist alle Realität, er allein ist Seyn, unvergäng-

*) Philosophie der Religion. Band I. Seite 5.

liches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit.»

«Dies — seinem Begriffe nach das Offenbare zu seyn — ist also die wahre Gestalt des Geistes, und diese seine Gestalt, der Begriff, ist eben so allein sein Wesen und Substanz. Er wird gewußt als Selbstbewußtseyn und ist diesem unmittelbar offenbar, denn er ist dieses selbst; die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist, und diese Einheit ist es, die angeschaut wird. Gott ist also hier offenbar, wie er ist; er ist so da, wie er an sich ist; er ist da als Geist. Gott ist allein im reinen, speculativen Wissen erreichbar, und ist nur in ihm, und ist nur es selbst, denn er ist der Geist; und dieses speculative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion *).»

«Die Philosophie kann wohl ihre eigenen Formen in den Kategorien der religiösen Vorstellungsweise so wie hiermit ihren Inhalt erkennen und diesem Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht umgekehrt, da die religiöse Vorstellungsweise auf sich selbst nicht die Kritik des Gedankens anwendet und sich nicht begreift **).»

«Gott ist in seinem unmittelbaren Begriffe nicht Geist; der Geist ist nicht das unmittelbare, der Vermittlung entgegengesetzte, sondern vielmehr das seine Unmittelbarkeit ewig setzende und ewig aus ihr in sich zurückkehrende Wesen. Unmittelbar ist daher Gott nur die Natur. Oder die Natur ist nur der innere nicht als Geist wirkliche und damit nicht der wahrhafte Gott. — Oder Gott ist im Denken, als erstem Denken, nur das reine Seyn oder auch das Wesen, das abstrakte Absolute; nicht aber Gott als absoluter Geist, als welcher allein die wahrhafte Natur Gottes ist ***).»

Aus der ersten angeführten Stelle geht auch neben Anderem abermals hervor, daß auch die absolute Religion, das Christen-

*) Phänomenologie des Geistes. Seite 711, 712.

**) Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Zweite Ausgabe. Seite 520.

***) Logik. Buch II. Seite 210, 211.

thum, noch keine Wahrheit hat als durch den Begriff, durch das speculative Denken. Nichts läßt also der consequente Rationalismus als Wahrheit gelten, als was er durch seinen Begriff hervorgebracht hat.

Das war es, was Jacobi mehr in unerkanntem Gefühle, als klarem Bewußtseyn, vom logischen Rationalismus aussprach: wenn er, obgleich in anderer Beziehung, sagt, « eine solche Weisheit, die dem Menschen alles natürliche Leben — des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung — rein ausmattert, damit er mit einem verklärten Leibe von blos logischem Enthusiasmus, der zugleich seine Seele sey, unverzagter wieder auferstehe; die über der entseelten Empfindung nur ein widerliches Gespenst aufsteigen läßt, das nichts kann als nur winken mit dem hohlen Schädel; Nichts und Wieder Nichts; eine solche Weisheit, wenn sie Alles in Allem seye, ihren Knochenmann für den Vater der Geister, für den Schöpfer aller Dinge ausgeben will, die uns aus der ägyptischen Dienstbarkeit in das gelobte Land der Erkenntniß führen will, — eine solche Weisheit kann ich nicht für Weisheit gelten lassen*);» ebenso wenn er (Seite 340) von einer logischen Mechanik redet.

Aus diesem ergibt sich uns nun der Grund, warum Hegel Gott nur als vermittelten oder als Resultat kennt. Es ist das Princip des logischen Idealismus, das sich hier in seiner ganzen Bedeutung geltend macht. Er ist das Resultat des Hegel'schen Begriffs. Aus diesem resultirt er, so wie er auch der Anfang und Mitte und Alles ist; Gott ist also der logische Begriff, der lautere Vermittlung ist, der nur ist, in so fern er durchs Setzen des Begriffs hervorgebracht wird, die an und für sich seyende Allgemeinheit, wie Hegel Gott stets als Geist bestimmt. Es ist nämlich der Fundamentalsatz des logischen Idealismus, wie er in Fichte, Schelling in seiner ersten philosophischen Periode

*) Jacobis Werke. Band III. Seite 334, 335.

hervorgetreten und in Hegel durchgeführt worden ist, daß das Wahre nur ist, in so fern es durch sich selbst hervorgebracht oder vermittelt ist. Das Resultat mit seinem Werden ist das wirkliche Ganze *).

«Es kommt Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken. Die lebendige Substanz ist das Seyn, welches in Wahrheit Subject oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur in so fern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Nicht eine ursprüngliche oder unmittelbare Einheit als solche ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als sein Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist **).»

«Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendete Wesen. Es ist vom absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, wirkliches Subject oder Sichselbstwerden, zu seyn ***).»

Wirklich oder Subject, Geist, im Gegensatze zur Substanz, ist also nur, was durch den Begriff gesetzt ist, der entwickelte Begriff, daher kann Gott als Geist nur erst am Ende der Hegel'schen Philosophie erscheinen, weil er als die Frucht des Begriffs, das letzte Moment desselben erst gesetzt ist. Das Ganze folgt erst nach den Theilen und aus den Theilen. Hierin offenbaret sich der logische Mechanismus. In der Wirklichkeit, in der dynamischen Natur und der geistigen Welt geht das Ganze den Theilen voraus als ihre lebendige, volle Einheit oder als ihr Subject. Hier fehlt aber jedes Subject, der Ge=

*) Vorrede zur Phänomenologie des Geistes. Seite 5.

**) L. c. Seite 15.

***) Seite 16.

danke denkt sich, der Begriff begreift sich. Aber hier zeigt sich der logische Idealismus in seiner ganzen Blöße und, man muß sagen, Absurdität. Wer soll denn die Theile bewegen, wenn es nicht ihr Subject, ihre unmittelbare Einheit, das lebendige Ganze ist? Hegel nimmt das Beispiel von der Pflanze und vergleicht den geistigen Proceß mit dem Werden derselben. Hierin eben offenbart er seine verkehrte Anschauung von dem geistigen Leben; denn der Proceß des Geistes ist ein qualitativ anderer als der der Pflanze. Es ist das geistige Werden eine unendlich freiere Entwicklung, als daß sie mit der Entwicklung der Pflanze aus dem Keime verglichen werden könnte. Aber bei Hegel ist jeder Fortschritt eine nothwendige Folge des Begriffs, wornach Alles mechanisch auf einander folgen muß; man weiß zum Voraus, was kommen muß.

Gott ist nicht übersubstanziell im Begriffe, als ein höheres Moment des Begriffs, daß seine Subjectivität blos im logischen Begriffe bestünde, sondern Gott ist reelles Subject, Persönlichkeit. Die Subſtanz ist, nach Hegel, abstrakte Allgemeinheit, das Subject ist concrete Allgemeinheit oder es ist die an und für sich seyende Allgemeinheit. Das ist, nach Hegel, Gott als absoluter Geist. Das ist aber nichts anders, als der absolute Begriff, der sich selbst begreifende Begriff, der Begriff, wie er durch die Natur und den endlichen Geist vermittelt ist oder wie er aus der Natur oder dem endlichen Geiste als die Negation der Negation zurückkehrt. Wenn daher auch Gott nicht der Zeit nach wird, was, nach Hegel, nicht behauptet werden soll und doch behauptet werden muß, so wird er doch dem Begriffe nach. Er ist erst dem Begriffe nach als Geist, als Subject das Resultat.

Wenn Hegel auf eine höchst sophistische Weise sagt, Gott, als das Resultat, seye eben so gut der Anfang, Gott, als Resultat, resultire aus sich selbst, so heißt das eben, daß Gott im absoluten Begriffe auch das Erste seye. Aber nicht so ist er der Anfang, wie er das Ende ist, sondern wäre ja der ganze Proceß des Werdens ein sinn- und verstandloses Werden; weil

Gott, was er im Anfange nicht ist, werden soll, deßhalb der ganze Proceß des logischen Werdens. Solche renomistische Sätze, wie der obige, hat das System eine Menge, die nur so lange, als man einen tiefen Sinn dahinter sucht, angestaunt werden. Wie man sie aber beim Lichte, wie man sagt, besieht, so schwindet ihr Nebel und Dunst und es löset sich die Sache entweder in wohlbekannte Trivialitäten oder in unbegründete Voraussetzungen auf. Und solcher Voraussetzungen hat das System nicht einzelne, sondern es selbst, von Anfang bis Ende, ruht auf einer unbegründeten Voraussetzung, nämlich daß der Begriff objective Realität habe.

In der That resultirt Gott nicht aus sich selbster als absoluter Geist. Er resultirt aus der endlichen Welt oder aus der Natur und dem endlichen Geiste. Diese resultiren aber nicht aus Gott. Denn die Welt schaffen kann nur der absolute Geist, nicht die logische Idee. Dieser soll aber erst aus der Welt resultiren, wie kann er sie daher schaffen, die Welt schafft vielmehr Gott als absoluten Geist, nicht umgekehrt. In der That würde Hegel, der Consequenz seines Princips nach, auch niemals zu der Natur und dem endlichen Geiste gekommen seyn, wenn er sie 1) nicht empirisch vorgefunden, 2) wenn er sie nicht nöthig gehabt hätte, um durch sie Gott zum vollendeten Daseyn, zum Geiste zu bringen. Denn wie kommt die logische Idee dazu, auf einmal sich auseinauderfallen zu lassen, und in die Ohnmacht zu fallen in der Natur? Wie kommt die logische Idee auf einmal zu einem Gegensatze, da sie die Einheit aller Gegensätze ist, — zu dem Gegensatze der Wirklichkeit? Die logische Idee, die alles Seyn, alle Wahrheit ist, sieht auf einmal die Wirklichkeit, die Natur und den endlichen Geist als einen Gegensatz und Widerspruch, als ihr Andersseyn!

Wie kommt aber die absolute Idee in die Natur? Es ist dieses ein absolutes Abbrechen ihrer logischen Entwicklung, die sie ja ganz vollendet hat. Und diesen salto mortale, der hier aus der logischen Idee in die Wirklichkeit gemacht wird, rechtfertigt das

System mit nichts. Was die größten Geister aller Zeiten als das größte Problem ihres Forschens angesehen haben, zu erklären, wie das Unendliche endlich wird oder wie die wirkliche Welt aus Gott hervorgeht, dieses löst uns Hegel mit einer bloßen, nichtssagenden Definition: die Natur ist die Idee in ihrem Andersseyn.

Die Fragen, die sich hier auf einander drängen, berührt Hegel nicht einmal. Wie liegt in der Idee die Möglichkeit zur Welt? und wie ist sie wirklich, als That durch sie vermittelt? und wie hängt die wirkliche Welt mit ihr zusammen? Dafür hat die absolute Philosophie nicht nur keine Antwort, sondern nicht einmal eine Frage. Im Begriffe läßt sich die Sache leicht machen; man nimmt es an im Gedanken; um die reale Möglichkeit und Wirklichkeit hat sie sich nichts zu kümmern; denn die Idee ist, wie die Einheit des Seyns und Wissens, so auch, als die absolute Nothwendigkeit, die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit. Sie macht also mit dem Seyn, was sie will, wie sie es annimmt oder setzt aus dem Begriffe, so muß es absolut seyn; denn es ist Alles, was geschieht, im Begriffe mit absoluter Nothwendigkeit bestimmt. Diese Bestimmung entwickelt sie nur. Aber wie dieser absolute Begriff, der sonst Alles weiß, nicht weiß, daß aus der absoluten Idee, der reinen Form ohne Inhalt, keine wirkliche Welt, keine Natur und kein endlicher Geist hervorgehen kann, wie ferner dieser Uebergang aus der logischen Idee zur realen Welt ein durch nichts vermittelter und gerechtfertigter Sprung ist, das ist nicht einzusehen. Also Gott, als der absolute Geist, resultirt nicht aus sich, sondern aus der aus ihm auf keine Weise resultirenden Welt.

Wir sehen hier auf einmal den ganzen logischen Faden zerreißen und den absoluten Begriff in seiner absoluten Nothwendigkeit auseinanderfallen, den, der Alles in sich aufheben soll, selbst aufgehoben. Aber in der That hat er schon in seinem Anfange seine Lüge offenbaret; er war nie wahr, schon ein Lügner von Anfang. Denn wie kommt dieser subjectlose Begriff nur überhaupt

fort zu einer Bewegung? Was gibt denn den in der Phänomenologie des Geistes auf einander folgenden Gestalten des erscheinenden Geistes Bewegung? Worin liegt eine Nothwendigkeit ihrer Bewegung, außer in einem Subjecte der Bewegung? Dieses aber ist nicht vorhanden; es ist nur das Wissen vorhanden; damit fängt die Phänomenologie an und endet mit ihm, das als absolutes Wissen aus der Phänomenologie resultiren soll. Mit diesem subjectlosen, absoluten Wissen, wie es aus der Phänomenologie resultirt, beginnt die Logik, die absolute Wissenschaft.

Wie aber mit diesem Anfange fortzukommen ist, wie aus ihm etwas folgen soll, ist eine leere Voraussetzung, die nur beim logischen Idealismus gelten kann, der die bloße Bewegung im logischen Gedanken für eine reale, für einen wirklichen Proceß nimmt. Wie aber aus diesem reinen Denken und Denkproceß, gesetzt, daß er einer seye, wieder herauszukommen ist, wie aus ihm ein Uebergang in die endliche Welt, ins concrete Daseyn möglich ist, das ist ein ungelöstes Problem, dessen Schwierigkeit der logische Idealismus deßwegen nicht kennt, weil er die Wirklichkeit nicht gelten läßt, außer in so fern sie vom Begriffe gesetzt oder in wie fern sie im Begriffe, ein Moment des Begriffs ist. So zerhaut er den Knoten, statt ihn zu lösen. Aber gerade hier beim Uebergange in die endliche Welt muß der Begriff gänzlich scheitern; hier reißt der logische Faden ab und damit zerreißt das ganze logische Gedankengewebe. Da sonach die endliche Welt auf keine Weise aus der logischen Idee resultirt, und Gott, als Geist, nur aus der endlichen Welt resultirt, so resultirt Gott nicht aus sich. Er ist mithin nicht Anfang, Mitte und Ende, sondern diese drei stehen mit einander in Widerspruch; es ist mithin keine Entwicklung, sondern ein absolutes Abbrechen aller Entwicklung, eine Aufhebung derselben, mithin eine Aufhebung, ein Auseinanderfallen des absoluten Begriffs selbst, des ganzen Systems. So ist Gott, als Vater, Sohn und Geist, nicht die absolute Einheit, sondern die absolute Uneinheit, der absolute Widerspruch. Denn der Vater ist das Allgemeine

vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes, der Sohn die Versöhnung der endlichen Welt und der Geist die ewige Rückkehr Gottes aus der Welt in sich selbst. Aber das Daseyn der endlichen Welt ist durchaus durch nichts vermittelt, deßwegen kann sie auch nicht wieder zurückkehren und sich mit der logischen Idee versöhnen; sie hat gar keinen Anknüpfungspunkt der Vermittlung an die logische Idee; diese ist nicht ihr Grund, in den sie wieder (dialektisch) zurückkehren könnte; in der logischen Idee liegt kein Grund des Uebergangs zur endlichen Welt, sondern diese, als reales Daseyn, steht mit dem bloß ideellen Daseyn der logischen Idee in einem nicht zu vermittlenden Widerspruche. Denn was sollte das Vermittlende seyn? Es ist mithin die Rückkehr Gottes nicht vermittelt und daher auch nicht einmal die logische Einheit des Vaters, Sohnes und Geistes. Die Gottheit ist selbst im unauflösbaren logischen Widerspruch mit sich.

Hiernach werden wir uns von der Bedeutung der ausgesprochenen Wahrheit überzeugen, daß man, wenn man nicht mit Gott, als absolutem Subjecte, anfängt, zu keinem reellen Fortgange und zu keiner Bewegung sowohl Gottes in sich selbst, als zur Welt, gelangt, weil der Grund der Bewegung im realen Subjecte liegt.

Die Welt ist freie That Gottes; sie ist durch den freien Entschluß des göttlichen Willens ins Daseyn getreten. That setzt Wille, Persönlichkeit, freies Subject voraus. Indem aber der logische Pantheismus nichts als den Begriff voraussetzt, der sich selbst setzt, kann nichts Wirkliches entstehen, sondern Alles ist nur Setzen im logischen Gedanken, Setzen des im logischen Gedanken eingeschlossenen Begriffs. Es ist von Willen und That keine Rede; sie werden nur uneigentlich genommen, wenn von ihnen die Rede ist. Die sich selbst denkende Idee ist, wie sie in der Logik sich vollendet, nicht Subject, sondern Object. Mithin kann ihr nur mit Verzerrung alles Sprachgebrauches ein Entschluß zugeschrieben werden. «Die in der absoluten Wahrheit ihrer selbst seyende

Idee entschließt sich als Natur frei aus sich zu entlassen *).»

Wie kann von der absoluten Idee, die bis jetzt noch bloßes Object und kein Subject ist, ein Sichentschließen ausgesagt werden? Hier wird also der Idee Wille zugeschrieben, für den in seiner reellen Bedeutung doch in der ganzen Hegel'schen Philosophie keine Stelle ist.

Was soll nun die Idee zu einem Entschlusse überhaupt bestimmen? Was soll sie, die «in der absoluten Wahrheit ihrer selbst ist,» zu diesem Entschlusse bestimmen, in die Unwahrheit überzugehen, sich auseinanderfallen zu lassen? Was kann sie, die in sich vollendet ist, zu diesem Entschlusse bestimmen? Fände Hegel keine wirkliche Welt vor, es hätte ihm nicht einfallen können, die Idee außer sich kommen zu lassen, sie noch einmal durch Abfall von sich wieder zu sich kommen zu lassen, und sie so noch einmal werden zu lassen, da sie doch in der Logik geworden, in sich abgeschlossen und vollendet, «in der absoluten Wahrheit ihrer selbst» ist! Gibt es denn noch eine Wahrheit über der absoluten Wahrheit, die sie erreichen will? So unglaublich dieses ist, so ist es doch so, nach Hegel, denn die absolute Wahrheit ist erst der absolute Geist, der aus der Natur und dem endlichen Geiste resultirt. Sonach wäre der Entschluß der Idee, sich als Natur frei aus sich zu entlassen, kein freier und der gebrauchte Ausdruck «frei entlassen» wäre eine bloße Redensart, denn die logische Idee ist in der That erst in ihrer Wahrheit, wenn sie beim absoluten Geiste angelangt ist, der erst die Rückkehr aus der Natur und dem endlichen Geiste ist. Damit also die logische Idee, als absolute Wahrheit, in sich zurückkehre, muß sie sich als Natur entlassen **).

Gott, als Geist, ist, nach Hegel, die an und für sich seyende Allgemeinheit. Dieses ist eine bloße logische Bestimmung,

---

*) Encyclopädie. Zweite Ausgabe. Seite 214.

**) Vergleiche Encyclopädie. Seite 533. §. 574.

Gott, als Geist, die vollendet entwickelte, logische Idee oder der absolute Begriff, nichts außer ihm Reales. Gott, ohne die Welt und vor der Welt, ist eine bloße Abstraktion, ein Abstraktum. Aber auch Gott, als durch die Welt vermittelt, ist noch immer ein blos im logischen Gedanken gesetzter, die Realisirung oder Setzung des Hegel'schen Begriffs. Gott realisirt nicht seinen Begriff, sondern der Begriff realisirt Gott; denn der logische Begriff ist das Wesen Gottes.

Aus diesem Wesen Gottes kann aber keine Religion erklärt werden, weder in ihrem Anfange, noch Fortgange, noch in ihrer Entwicklung; und eine Philosophie, der das Wesen Gottes, nach den bisherigen Bestimmungen, ein blos logischer Begriff ist, hat kein reales Princip für die Religionsphilosophie. Dies war das Hauptmoment, was gleich anfangs gegen die Hegel'sche Religionsphilosophie geltend gemacht und was durch die bisherige Entwicklung näher entwickelt und begründet worden ist. Das Falsche liegt darin, daß Hegel in seiner ganzen Philosophie das blos Negative zum Positiven gemacht hat; und dieses Princip ist hier bei der Religionsphilosophie zur Anwendung gekommen. So wenig der Begriff das reale Daseyn oder die wirkliche Welt erklären kann, so wenig kann er auch die wirklichen Religionen erklären.

Der Begriff Hegels begreift, da er, wie gezeigt, nicht in sich aus der endlichen Welt zurückkehrt, sich selbst nicht, der doch am leichtesten sich begreifen sollte, da er nur im subjectiven Gedanken ist: aber er begreift und erklärt auch aus sich nicht die Welt. Der Begriff scheitert an der wirklichen Welt, wo er auseinanderfällt, ohne wieder zu sich kommen zu können.

Er kehrt so nicht mehr in sich zurück, weil ihm die Vermittlung zur Welt gänzlich fehlt. Hier, beim Uebergange in die reale Welt, geht ihm der Verstand aus; er begreift sich nicht in seinem Thun; der logische Faden zerreißt hier; und so kehrt der Begriff nicht mehr aus dem Andersseyn, der endlichen Welt, in

sich zurück, um sich als absoluter Begriff zu begreifen. Die Ohnmacht des Begriffs hat sich schon beim Anfange gezeigt, da er keinen wirklichen Proceß aus sich entwickeln konnte, und zeigt sich beim Uebergange in die endliche Welt als in sein Gegentheil, sein Andersseyn, wo ihm die Vermittlung fehlt, er außer sich tritt und nicht mehr in sich zurückkehrt. Und hiermit ist auch die Natur oder das Wesen Gottes, als die an und für sich seyende Allgemeinheit, die sich eben durch die endliche Welt vermittelt und als die ewige Rückkehr aus dieser Welt dieses absolute An= und Fürsichseyn hat, aufgehoben. Statt sich durch diesen Proceß in seine wahre Bestimmtheit zu setzen, hebt sich das Wesen Gottes in seiner wahren Bestimmtheit auf. So resultirt der Begriff nicht aus sich selbst, und Gottes Wesen resultirt nicht aus sich selbst. Der Begriff, so wie das Wesen Gottes, sind also der absolute Widerspruch. Aber nicht blos in dieser Beziehung muß die Religionsphilosophie Hegels fundamentlos genannt werden, sondern auch deßwegen, weil der logische Begriff überhaupt nicht die Natur oder das Wesen Gottes ist.

Abgesehen nämlich von der Auflösung der Consequenz des Systems, wie wir eben gesehen, so ist das Grundprincip an und für sich ein falsches. Es soll hiermit nicht der logische Zusammenhang in der Welt überhaupt geläugnet werden, nur das soll geläugnet werden, daß nur logischer Zusammenhang in der Welt, und daß die logische Gesetzmäßigkeit das positive Princip der Welt ist. Die logische Gesetzmäßigkeit ist blos negativ, das nicht Nichtzusetzende, weil es sich von selbst versteht, die nicht die Realität setzt, sondern die erst mit der Setzung der Realität durch ein positives Princip gesetzt ist. So wenig die Mathematik, die überall als Gesetzmäßigkeit erscheint, deßwegen das positive Princip der Welt ist. Hegel sagt treffend von der Mathematik, wo bei ihr das Irrationale anfange, da höre sie auf und es finge die Philosophie an. Eben so kann von der logischen Gesetzmäßigkeit gesagt werden, daß, wo bei ihr das Irrationale anfange, da fange die positive Philosophie an; wo dem logischen Begriffe der Verstand ausgeht,

da fängt der Verstand der positiven Philosophie an; und wir haben schon oben gesehen, wo und wie der logischen Idee der Verstand ausgeht. Wenn bloßer logischer Zusammenhang in der Welt wäre und wenn er das Positive derselben wäre, möchte ein Princip, wie das Hegel'sche, ausreichen. Aber dadurch, daß ein negatives Princip zum positiven gemacht wird, wird das Princip ein falsches.

Betrachten wir den, in einer allgemeinen Uebersicht mitgetheilten, Inhalt der Religionsphilosophie Hegels, so tritt uns die Falschheit des Princips überall entgegen. Man könnte im Allgemeinen sagen: Wenn Hegel auch nicht darin irrte, was er begreift, so irrt er doch darin, was er nicht begreift und in seinem Begriffe ausschließt. Aber indem ein negatives Princip zum positiven gemacht ist und darin Alles begriffen werden soll, irrt er auch darin, was er begreift. Das Princip der Hegel'schen Religionsphilosophie ist im Anfange, Fortgange und Ende derselben der Begriff, wie ihn Hegel in der Logik gegeben hat. Er gibt ihn für den göttlichen Begriff, für das göttliche Wesen aus, das sich in den Religionen nur manifestire und sich durch diese Manifestation realisire. «Das Erste ist der Begriff, das Zweite der bestimmte Begriff, das Dritte ist der Begriff, der aus seiner Bestimmtheit, Endlichkeit zu sich selbst kommt, der sich aus der Beschränktheit, Endlichkeit wieder herstellt, der unendliche, wahre Begriff. Der Begriff enthält, wie der Keim die Pflanze, die ganze Natur des Gegenstandes, und die Erkenntniß selbst ist Nichts als die Entwicklung des Begriffs dessen, was an sich im Begriffe enthalten, noch nicht in die Existenz getreten, explicirt, ausgelegt ist. So fangen wir an mit dem Begriffe der Religion und betrachten ihn im Allgemeinen, Besondern, in der Beschränktheit oder Endlichkeit und wie er aus dieser Endlichkeit wieder in sich zurückkehrt und sich wieder in der Gleichheit der Form wieder herstellt. Dieses ist der Rhythmus, das reine, ewige Leben des Geistes selbst, und

hätte er diese Bewegung nicht, so wäre er das Todte. Diese Eintheilung (der Religionsphilosophie) ist die Bewegung, Natur, das Thun des Geistes selbst, dem wir nur zusehen. Sie ist durch den Begriff nothwendig *).»

«Die Religionen, wie sie auf einander folgen, sind durch den Begriff determinirt **). Die Schöpfung der Welt ist das Manifestiren des Begriffs ***). Gott ist nur durch Vermittlung seiner mit sich; dieses geschieht durch das Endliche, das wesentliches Moment Gottes ist. Daher ist ohne Welt Gott nicht Gott. Das Endliche oder Andersseyn Gottes richtet sich zu Grunde, weil es der Widerspruch Gottes ist. So ist das Andersseyn ganz in Gott verschwunden und Gott erhält sich durch diese Negation des Endlichen †).»

Wie hiernach der reale Begriff Gottes und der reale Begriff der Schöpfung weggeschwunden sind, so auch der reale, eigentliche Begriff oder das Wesen der Religion. Es ist dieses Letzte nur eine Consequenz oder nothwendige Folge des Ersten. Religion ist die reale Vereinigung des Menschen mit Gott. Nach Hegel besteht das Wesen der Religion darin, daß Gott die Menschen als Einzelwesen, als das ihm Ungleiche aufhebt, damit er so der Absolute seye.

Freilich sucht Hegel, nach Spinozas Ansicht, durch unendliches Setzen das Endliche zum Unendlichen zu machen, mithin Gott gleich zu setzen. Aber dieses ist ein Proceß, der immer wird und nie ist und dessen Annahme auf der irreligiösesten Voraussetzung beruht. Die Religion ist, nach Hegel, also keine Vereinigung des Endlichen mit Gott, sondern ein Vernichten des Endlichen, und zwar darum, daß sich Gott durch diesen Proceß der Vernichtung des Endlichen als der Unendliche erhält. «Gott ist, sagt Hegel, die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem

*) Religionsphilosophie. Band I. Seite 33 ff.

**) Seite 41.

***) Seite 58.

†) Seite 120—122.

sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück und ist nur Gott als diese Rückkehr. Das Endliche, als das andere Gottes, richtet sich zu Grunde. So ist das Andersseyn ganz in Gott verschwunden und Gott erkennt sich darin selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält*).»

Ganz diesem entsprechend ist auch die Definition der Religion von Hegel als das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes. «Denn das Andere, wovon der absolute Geist weiß, ist er selbst, und er ist so erst der absolute Geist, daß er sich weiß. Dadurch aber ist er nur als durch das Bewußtseyn oder den endlichen Geist vermittelt, so daß er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes**).» Stärker kann das Gegentheil von dem und der Widerspruch mit dem, was Religion, und vor Allem christliche Religion, heißt, nicht ausgesprochen werden. Wir sehen hier die Wahrheit so verkehrt und uns so ganz entrückt, daß wir jedes Anknüpfungspunktes ermanglen, um von diesem Standpunkte aus eine Erörterung der Wahrheit und Unwahrheit oder eine polemische Entgegnung der Sache nur einzuleiten.

Der oben der Hegel'schen Religionsphilosophie gemachte und nachgewiesene Vorwurf, daß sie fundamentlos seye, zeigt sich recht augenscheinlich gleich im Anfange des zweiten Theiles dieser Religionsphilosophie, wo die bestimmten Religionen vorkommen. Hegel beginnt nach dem im wesentlichen oben dargelegten Inhalte des ersten Theiles den zweiten mit der Naturreligion.

Welche Fragen sind hier zu beantworten zwischen diesem ersten und zweiten Theile, die das System nicht nur nicht beantwortet, sondern die es sich nicht einmal stellt?

---

*) Philosophie der Religion. Band I. Seite 120 ff.
**) Seite 128, 129.

Der absolute Begriff hat für dieses Alles keinen Raum; diese Fragen haben keine Bedeutung für ihn, weil die Armuth dieses Begriffs für den Reichthum des tiefern Lebens gar keinen Sinn hat. Die Seeligkeit des Begriffs ist in der That eine wohlfeile. Es ist die Flucht der Abstraktion, durch die sich der Begriff über die Macht und Anfoderung der Wirklichkeit, des innern und äußern Lebens in den Himmel seiner Seeligkeit rettet.

Den Krieg, welchen Hegel hier sogleich bei der ersten Stufe der Naturreligion gegen die Vorstellung führt, beweißt nicht seine Stärke, sondern seine ganze Schwäche, die sich nur zu deutlich in der Gereiztheit, mit der er diese Vorstellung abzuweisen sucht, offenbaret. Die vielfachen Lebensfragen drängen mit Macht an ihn heran und fodern Erklärung, und mit solchen Machtsprüchen gegen die «sinnliche Vorstellung» will er sich Luft machen. Wer im Besitze der absoluten Wahrheit seyn will, der muß auch Erklärungen für das Unwahre haben. Aber die Art und Weise, wie Hegel «die unwahre, sinnliche Vorstellung» abweißt, verräth nur zu deutlich, wie wenig er über der Sache steht, die er bekämpft.

Der Fortgang der bestimmten Religionen ist durch den Begriff, wie er in der Logik von Hegel entwickelt ist, bestimmt. Welche Gewalt hier der Wirklichkeit gethan wird, wie sie gemartert wird, um sie in diese so höchst dürftigen Begriffsformen einzuzwängen, ist eine Erscheinung, die den Leser selbst in einen martervollen Zustand durch das Gefühl der Unwahrheit versetzt, die es um jeden Preis forciren will, für Wahrheit zu gelten, und das Zeugniß der Wirklichkeit, das gegen sie spricht, durch alle Künste der sophistischen Dialektik zurückzudrängen bemüht ist.

Die Fundamentlosigkeit der Hegel'schen Religionsphilosophie und die Armuth des philosophischen Geistes derselben, wenn es sich um die Erkenntniß tiefer und eigenthümlicher Welt- und

Lebenserscheinungen handelt, zeigt sich in dem ganzen Eintheilungsprincipe der concreten Religionen. Die Religion des Insichseyns, der Phantasie, des Guten, des Räthsels, der Erhabenheit, Schönheit ꝛc. sind Bestimmungen, die so äußerlich und wenig sagend sind, als nur möglich. Es ist oft nur eine partielle Seite der Religion, die damit ausgedrückt ist, während ihr Wesen und Geist ein durchaus qualitativ anderes Erklärungsprincip fodert. Dieses Alles ist aber nur von Hegel geschehen, um seinen Begriffsschematismus herauszubringen.

Wie durchaus nichtserklärend die Erklärungsprincipien Hegels hier sind, sieht man daraus, daß Bezeichnungen, die eine bestimmte Religion charakterisiren sollen, eben so gut nicht nur auf eine andere, sondern auf mehrere Religionen passen, und oft noch besser, als auf die, welche damit bestimmt seyn soll. Wie es mit der Begriffsnothwendigkeit, dem nothwendigen vom göttlichen Geiste selbst bestimmten Fortschritte steht, wird vielleicht nirgends in den Hegel'schen Schriften so deutlich ersehen werden, als hier in der Religionsphilosophie.

Wie äußerlich und zufällig die Erklärungsprincipien der einzelnen Religionen sind, kann am Besten daraus ersehen werden, daß sich Hegel veranlaßt sieht, oftmals daran zu erinnern, daß dieses die Religion der Phantasie, des Räthsels ꝛc. seye, während der innere Verlauf der Sache es ganz vergessen läßt. Es geht hier, wie in andern Theilen des Systems, z. B. in der Naturphilosophie, wo Definitionen gegeben werden, z. B. von Klang ꝛc., dessen damit zu bezeichnete Gegenstände Niemand erräth, bis sie Hegel selbst nennt, gleich einem schlechten Portraitmaler, der den Namen der Person unter sein Portrait setzen muß, um sie erkennbar zu machen.

Sogleich, wie wir in das Gebiet der bestimmten Religionen mit dem zweiten Theile eintreten, erheben sich so viele philosophische und historische Schwierigkeiten, daß uns nichts so unbebegreiflich ist, als wie es dem absoluten Begriffe begreiflich ist, daß durch seine Voraussetzung im ersten Theile und durch alles

Andere, auf das er noch hinweißt, eine bestimmte Religion erklärt werden kann. In der That ist auch Hegel geneigt, der Naturreligion, welche den Anfang der bestimmten Religionen macht, den Charakter der Religion abzusprechen.

Wir sehen hier nichts weiter, als die Macht des Hegel'schen Idealismus sich wieder geltend machen. Ihm gehen die Theile dem Ganzen voraus, nicht wie in der Wirklichkeit das Ganze den Theilen als ihr Wesen und Einheit. «Das wirkliche Ganze ist das Resultat mit seinem Werden.»

Es tritt hier dasselbe ein, was wir am Anfange der Logik gesehen haben. Das reine Seyn ist gleich Nichts, weil es noch nicht bestimmt ist. Denn Seyn ist nur seyend als bestimmtes, gedachtes. Das reine Seyn im Anfange der Logik ist der Widerspruch, zu seyn und nicht zu seyn; seine Dialektik ist zunächst, daß es als das Nichts bestimmt wird, und die Wahrheit des Seyns und Nichts ist das Werden. So ist es auch hier bei der ersten bestimmten Religion; sie ist als Anfang keine Religion, weil sie der Anfang ist; sie ist die Aufhebung der Religion, der Widerspruch; ihr Seyn ist = Nichtseyn = Nichts. Sie soll erst werden. Die Religion hat sich noch nicht bestimmt als das, was sie ist. Die Religion soll sich oder ihren Begriff erst hervorbringen; sie kann also im Anfange, wo sie unmittelbar ist, noch nicht seyn. Die Unwahrheit liegt aber darin, daß sie nur für das Denken, für den Begriff ist; oder weil Alles nur real ist, in so fern es im logischen Begriffe gesetzt ist. Der unbestimmte Ausdruck Realität, sagt Hegel, heißt nichts als Bestimmtseyn. Muß aber nicht das realste Verhältniß des Menschen zu Gott an sich hier vorausgesetzt werden, ehe überhaupt von Religion die Rede seyn kann?

Wie käme es denn sonst, daß die wilden Völker, welche in dieser ersten Stufe der bestimmten Religion aufgeführt und denen die Religion abgesprochen werden soll, doch überall und in Allem aus religiösen Principien und Motiven handlen? Wie kommt es, mit andern Worten, daß hier, wo noch keine bestimmte Religion eigentlich existirt, sondern wo sie noch gleich

Nichts ist und erst werden soll, doch wirklich religiöse Handlungen überall hervortreten? Müssen diese Erscheinungen nicht andere Voraussetzungen zu ihrer Erklärung fodern, als den bloßen Begriff der Religion, den Hegel hier nur voraussetzt? Der Begriff, wenn er auch concret ist, bleibt doch Begriff; auch der concreteste Begriff bleibt doch bloßer Begriff, wird dadurch noch nichts Reales, ist eine bloße Abstraktion. Geht der Begriff nicht gleich vom Realen, Wirklichen aus, sondern von sich, und ist nur real, was er setzt, so ist das Gesetzte doch nur für den Begriff, nichts Reales, sondern nur etwas Ideelles, ein Moment des Begriffs, im Begriffe aufgehobene Realität; es ist immer nur etwas logisch Gesetztes, kein objectiv Wirkliches, keine That und Thatsache. Denn diese kann der Begriff nie hervorbringen, weil er außer dem Gedanken selbst nicht besteht. Es gehört zur That, zur Thatsache ein Princip, von dem in dem logischen Idealismus auch nicht eine Spur zu finden ist, — schöpferischer Wille. Eben weil hier bei der ersten bestimmten Religion kein thatsächliches Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen vorausgesetzt ist, deßhalb kann auch ihr Daseyn gar nicht erklärt werden, noch weniger ihre specifische, qualitativ bestimmte Erscheinung, die mit dem Begriffe ihrer selbst in Widerspruch stehen, nämlich Religion zu seyn und nicht zu seyn. Daß Hegel die Ansichten eines vollkommenen Zustandes, womit die Religionen angefangen hätten, von sich weißt und die Menschheit mit einem thierischen Zustande beginnen läßt, ist eine nothwendige Folge seines ganzen Princips, des logischen Idealismus. Man braucht aber keine übertriebene Ansicht von dem Urzustande der Menschheit zu haben, so wird man doch sowohl aus historischen als philosophischen Gründen Hegels Ansicht verwerfen müssen.

Der Begriff der Naturreligion wird von Hegel sehr willkührlich und eng gefaßt. Nach ihm gehören die griechische und römische Religion nicht zu den Naturreligionen. Diese, nebst

die jüdische Religion, sind die Religionen der geistigen Individualität. Daß der Begriffsschematismus alle concrete Eigenthümlichkeit verwischt, statt sie wahrhaft zu erklären, ist hier augenscheinlich. Es ist nämlich eine nicht zu längnende Thatsache, daß alle heidnischen Religionen, dem Principe nach, Naturreligionen sind. Die jüdische Religion dagegen ist eine qualitativ verschiedene Religion von allen heidnischen. Ihre Grundlage beruht auf einer ausdrücklichen Willenserklärung Gottes und ist somit eine positive Religion im engern Sinne. Die jüdische Religion hat Brief und Siegel von der Gottheit wie man zu sagen pflegt. Sie gründet sich auf eine besondere, übernatürliche Thatsache, auf welcher ihr Glaube und ihre Hoffnung beruhen. Sie ist eine der Naturreligion und ihrem Principe direkt entgegengesetzte Religion, sie ist, in diesem Sinne, eine geschichtliche Religion. Diese Willenserklärung Gottes ist ausgedrückt in dem Bunde, den Gott mit dem jüdischen Volke geschlossen, daß er ihr Gott und es sein Volk seyn wollte. Er ist daher der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs, weil er mit diesen den Bund zuerst geschlossen, ihnen besonders seinen Willen kund gethan hat. Es ist, mit Einem Worte, eine geoffenbarte Religion.

Durch diese Offenbarung, Kundthuung, faktische Willenserklärung werden die Juden allein von dem Naturprocesse des Heidenthums abgehalten, dem sie, ihrer Natur nach, verfallen gewesen wären; sie waren von demselben Principe afficirt, das den mythologischen Proceß erzeugte, und sie hätten ihn eben so, wie die Heiden, durchleben müssen, wenn sie nicht durch die besondere göttliche Gewahrschaft davon zurückgehalten worden wären.

Durch die ausdrückliche Willensurkunde Gottes ist die Geschichte des jüdischen Volkes bestimmt, ihre Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sie hat vor allen heidnischen Religionen einen göttlichen Anfang und einen göttlichen Ausgang, und zwar als ausdrückliche Erklärung und Zweckbestimmung Gottes selbst. Dieses fehlt allen heidnischen Religionen ohne

Ausnahme. Sie ist, mit Einem Worte, eine geschichtliche Religion. Daher sagt ihr Gott: Ich bin, der ich seyn werde. Er ist ein einziger Gott, der keine fremde Götter neben sich hat, der den fremden Göttern entgegengesetzt ist. Er ist der allein wahre Gott, aber nicht, wie er ist, sondern wie er seyn wird. Darin liegt der ganze Geist der jüdischen Religion ausgesprochen. Daß Hegel gar keine Ahndung von diesem Geiste hat, zeigt seine Stellung der jüdischen Religion überhaupt und seine Ansicht von derselben insbesondere.

Wie arm und von jedem höhern Geiste der Wirklichkeit verlassen das Hegel'sche Princip hier ist, stellt sich ganz besonders in der Art und Weise dar, wie er die jüdische Religion behandelt. Wenn nicht seine ganze Ansicht von derselben eine gänzlich verfehlte, verkehrte, auch nicht entfernt ihre Wahrheit ahnende wäre, so müßte man hier doch sagen: Die Erklärung ist darin falsch, was sie nicht erklärt. Oder die Erklärung ist deßwegen falsch, weil sie nichts erklärt. Denn eben das, was sie hier nicht erklärt, an dessen Erklärung sie gar nicht denkt, ist der eigentliche Geist und die Wahrheit der jüdischen Religion.

Wie wenig mit logischen Bestimmungen, als Einheit, Subjectivität Gottes ɛc., auszureichen ist, wie sie so nichtssagend sind, sobald es sich um ein Verständniß des eigenthümlichen Wesens handelt, sieht man hier ganz besonders. Es gehören dazu freilich Principien, die man nicht im Bereiche des Hegel'schen Systems suchen darf.

Hier wären wir auf den Punkt gekommen, von dem aus sich uns das Hegel'sche System in seinem härtesten Widerspruch mit dem Wesen der Religion überhaupt zeigt. Es ist der Begriff des *Positiven*. Positiv ist Alles, was durch Willenserklärung, Willensurkunde, mithin in seiner letzten Wurzel auf Freiheit und Persönlichkeit beruht. Daher ist das Positive etwas Thatsachliches, Faktisches, als vom Willen, nicht vom Denken, oder nur im Gedanken gesetzt. Daher sind die drei Religionen, das Judenthum, der Muhamedanismus und das Christenthum, nur allein positive Religionen. Und alle heid-

nische Religionen sind natürliche Religionen. Die positiven Religionen sind die geoffenbarten Religionen, die hier in dieser Bezeichnung in ihrem Gegensatze zu den natürlichen Religionen erscheinen. Daher sind die griechische und römische Religion ebenfalls Naturreligionen, und ihre Stellung in eine Kategorie mit der jüdischen, als die Religionen der geistigen Individualität, läßt hier tiefer auf das ganze Hegel'sche Princip schauen. Hätte Hegel den wesentlichen Unterschied der Naturreligionen von den positiven oder geoffenbarten anerkannt, so hätte er gar keine Stellung für die christliche Religion gehabt, die sich von allen andern dadurch unterscheidet, daß sie die geoffenbarte oder, wie Hegel lieber sagt und auch seinem Systeme nach sagen muß, die offenbare Religion ist. Denn Hegel kann eigentlich, im eigentlichen Sinne, vom Christenthume nicht sagen «geoffenbarte Religion,» weil ein Subject, das sich offenbarte, hier gedacht werden müßte, das bei Hegel nur der sich selbst denkende Begriff ist. Es ist im Christenthume aber Alles offenbar; der Begriff hat sich vollkommen manifestirt; es bleibt nichts mehr zurück, kein sich offenbarendes Subject. Denn dieses ist nur im Begriffe und nichts außer ihm. Der Begriff hat sich aber manifestirt, also kann von keinem Subjecte mehr die Rede seyn, das sich offenbart. Hegel hätte das Judenthum und den Muhamedanismus als geoffenbarte Religionen, das Christenthum als offenbare Religion unterscheiden können, wenn der Begriff Offenbarung geoffenbaret und offenbar von ihm nicht so vag bestimmt wären, daß sie auch von den Naturreligionen eben so gut gelten, wie von den übrigen.

Das Princip der Offenbarung ist ein seinem ganzen Systeme nicht nur fremdes, sondern auch feindseliges, welches das System geradezu ausschließen muß. Denn wenn es von Hegel anerkannt würde, würde es das ganze Princip des Hegel'schen Systems aufheben. Zum Kampfe auf Leben und Tod läßt es aber Hegel hier nicht kommen; es ist die Flucht der Abstraktion, welche ihm die Versöhnung gibt. Dieses Princip ist kein anderes, als der Wille, das Princip der Wirklichkeit, wie die

Vernunft das Princip des Gedankens, das Vernünftige, das nur im Gedanken wirklich ist. Die Vernunft ist das Princip des Natürlichen oder Nothwendigen, der Wille des Uebernatürlichen oder Freien.

Für wirkliche Freiheit hat aber das Hegel'sche System weder ein Princip, noch überhaupt einen Sinn. Daher ist das Heidenthum, sind alle heidnischen Religionen, wie die drei geoffenbarten, in Bezug auf das Princip, nicht verschieden; sie sind eigentlich alle natürliche oder Vernunftreligionen; sie sind durch natürliche, nicht durch übernatürliche Vermittlung. Ihre Quelle und ihr Princip ist die Vernunft, der logische Begriff, der sich mit Nothwendigkeit als das setzt, was er an sich ist, oder sich manifestirt, oder, was, nach Hegel, dasselbe ist, offenbaret. Jede Religion ist daher Offenbarung des Begriffs, und das Christenthum nur die absolute Manifestation des Begriffs.

Eben weil Hegel das Princip der Wirklichkeit, Wille, Subject und Persönlichkeit ausschließt, deßhalb ist er auch, wie jeder Pantheismus, nicht nur gleichgültig gegen Zeit und Raum, sondern ausschließend gegen dieselben. Dieses ist auch der Grundirrthum, der nur in der Philosophie der Religion wieder aufs Neue sich geltend macht. Denn wenn auch Hegel der Zeitlichkeit ihre Bedeutung dadurch zu geben scheint, daß er sogar den Vermittler Gottes oder seiner logischen Idee in die Zeitlichkeit treten läßt, so, daß Gott, als absoluter Geist, nur durch die Rückkehr, vermittelst dieses Vermittlens, ist, so ist dieser Proceß doch nur im bloßen Gedanken gesetzt. Es darf nämlich nicht vergessen werden, daß auch der concrete Begriff doch nur eine Abstraktion, ein etwas im Begriffe Gesetztes ist. Hierin liegt nun auch endlich der größte, unauflösbare Widerspruch des Hegel'schen Systems mit dem Christenthume. Man kann mit Bestimmtheit behaupten, daß das Princip des Christenthums diametral dem Hegel'schen Grundprincipe entgegengesetzt ist, daher von einer Vereinigung niemals entfernt die Rede seyn kann. Sie bleiben der härteste Widerspruch, der es immer geben kann.

Nach der ausdrücklichen Lehre des Christenthums hat uns Gott schon vor Anfang der Welt in Christus erwählt. «Aus Liebe beschloß er, nach dem Wohlgefallen seines Willens, durch Christum uns zu seinen Kindern zu machen, zum Preise seiner herrlichen Gnade, die er uns so huldreich erwies in seinem geliebten Sohne, durch welchen wir die Erlösung haben durch sein Blut, die Vergebung der Sünden nach seiner unermeßlich großen Gnade, die er uns so reichlich bewies in aller Weisheit und Einsicht, indem er uns das Geheimniß seines Willens entdeckte nach seinem Wohlgefallen, nach welchem er bei sich beschlossen hatte, ins Werk zu setzen das Vollalter der Zeiten, um Alles in Christo neu herzustellen im Himmel und auf Erden; in ihm, durch welchen auch wir zum Erbtheile gekommen, die wir, nach dem Rathschlusse dessen, zuvor ersehen, der Alles nach dem Rathschlusse seines Willens wirket, damit wir seinen Ruhm verherrlichen*).»

Es ist die Grundansicht des Christenthums, daß der Zusammenhang und das Verhältniß der Welt mit Gott ein faktisches, geschichtliches, d. h. daß die Welt freie That Gottes, That des göttlichen Willens, sey. So ist das Verhältniß Gottes zur Welt ein freies. Die Entstehung und der Fortbestand derselben oder die Schöpfung und Erhaltung der Welt ist das Resultat des Rathschlusses des göttlichen Willens. Gerade das Gegentheil behauptet die logisch-idealistische Weltanschauung, wie sie durch Hegel in ihrer ganzen Consequenz durchgeführt ist. Sie schließt, als eine todte Begriffswissenschaft, das Leben, die wirkliche Freiheit, den Willen, die That, die Geschichte gänzlich aus. Alles ist nur ein vom sich selbst denkenden Begriffe Gesetztes.

Die immer von diesem Systeme wiederholte Behauptung, daß der Begriff concret seye, ist eine Täuschung. Denn, um es noch einmal zu wiederholen, auch der concrete und concreteste

---

*) Eph. I, 3–13.

Begriff ist noch Begriff und nicht wirklich concret; auch das Concreteste des Begriffs ist nur der gesetzte Begriff und nichts Wirkliches, mithin nur eine Abstraktion, nur etwas subjectiv im logischen Gedanken Angenommenes. Daher ist, nach dieser Begriffsbestimmtheit, Gott in seiner ewigen Idee an und für sich oder Gott, als Vater, die abstrakte Idee, der abstrakte Gott, das Allgemeine; der Sohn die unendliche Besonderheit und der Geist die Einzelheit. Aber sowohl das Allgemeine, als das Besondere und Einzelne ist hier nichts Concretes, sondern nur im Begriffe Gesetztes, mithin nur Abstraktionen, logische Bestimmtheiten. So ist Gott, als concreter, absoluter Geist, nichts anders, als eine Abstraktion des Geistes, ein nur im Begriffe gesetzter Geist, keine objective Wirklichkeit, keine concrete, reale Persönlichkeit. Dieser todte Gott ist ein gemachter Gott, ein durch den Begriff gemachter Gott. Der Begriff macht Alles, Gott, die Welt und Alles, was darin ist. Er ist der Schöpfer Gottes, Himmels und der Erde. Daher ist die absolute Idee als Subject und Gott als Prädicat gesetzt; es heißt, die absolute Idee ist Gott an und für sich &c.

Das Reich des Vaters, Sohnes und Geistes ist somit das Reich des logischen, absoluten Begriffs.

Das Christenthum ist eine positive Religion; sie ist, ihrer Natur nach, positiv, d. h. sie beruht, ihrer Natur nach, auf einer Willenserklärung, Willensurkunde Gottes; sie ist die höchste Willensthat, die höchste Willenserklärung, Willensurkundthuung Gottes, also, ihrer Natur nach, freie That Gottes. «Was hast du, das du nicht empfangen hättest, wenn du es aber empfangen hast, warum prahlst du, als ob du es nicht empfangen hättest *)?»

Hegel sagt uns, «was, seiner Natur nach, positiv ist, ist das Vernunftlose; es muß bestimmt seyn. Das Positive ist das Zufällige, das so seyn kann und auch so ist **).» Die Natur

---

*) I. Kor. IV, 7.

**) Religionsphilosophie. Zweiter Band. Seite 159.

Gottes und des Menschen ist Wille, Freiheit. Was durch Freiheit und aus Freiheit gewollt und gethan wird, ist That, ist etwas Positives, seiner Natur nach. Die That ist deßwegen positiv, weil sie ihren Grund im Willen, in der Freiheit hat; sie ist daher etwas Wirkliches, Positives, nicht etwas blos Gedachtes. Aber ganz anders nimmt Hegel den Begriff des Positiven; es ist ihm das Unbestimmte.

Mit dieser obigen Erklärung spricht Hegel sein Verhältniß zur objectiven Wirklichkeit oder seinen logischen Idealismus auf das strengste aus; er spricht aus, daß sein System für wirkliche, reale Freiheit, d. h. für Freiheit außer dem logischen Gedanken, nicht nur gar keine Stelle und keinen Sinn hat, sondern sich auch feindselig oder positiv ausschließend gegen sie verhält. Und daher steht dieses System mit jeder positiven Religion und mit dem Christenthume vor Allem im offenbarsten Widerspruche. Es gehört eine ungewöhnliche Verblendung oder die höchste Unkenntniß des Hegel'schen Grundprincips dazu, um dieses nicht einzusehen.

Der Begriff der Schöpfung, wie er hier Gott, dem Vater, zugeschrieben wird, lautet wie eine Ironie, wie ein Hohn auf Gott; denn er ist «die abstrakte Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist;» wie soll er eine Realität setzen und zwar im Sinne des wirklichen Schaffens, da er selbst noch nicht in seiner Realität gesetzt, nur die abstrakte Idee ist? Wie schlimm es Hegel selbst zu Muthe war, als er das Wort Schöpfung in dem Reiche des Vaters aussprach, sieht man daraus, daß er es selbst nicht erträgt; er hebt die Schöpfung sogleich wieder auf, indem er hinzusetzt, «daß Gott Schöpfer ist; ist auch nicht ein Actus, der Einmal vorgenommen wird: was in der Idee ist, ist ewiger Moment, ewiges Bestimmen derselben.» So hilft sich der abstrakte Philosoph aus der Schwierigkeit, indem er den Knoten, statt zu lösen, sogleich zerhaut.

Weder von der Zeit, noch Ewigkeit, hat Hegel einen positiven Begriff; er kennt weder eine concrete Zeit, noch eine concrete Ewigkeit. Es sind bei ihm nur Abstraktionen, mit denen

er beliebig in seiner logischen Begriffswelt umgeht, sie beliebig setzt und aufhebt. Es gibt bei ihm kein reales Werden, sondern nur ein logisches, ein nur im logischen Gedanken vorgehendes, das er, zum Hohn des Wortes, Proceß nennt.

Ewig ist bei Hegel nichts Positives, sondern nur die Negation des zeitlich oder endlich im Gedanken Gesetzten.

Die Versöhnung der Welt ist eine Aufhebung der Welt, damit Gott sich als Geist herstelle. Wie Gott die Welt nicht der Kreatur, sondern seiner selbst wegen, erschuf, damit er sich durch sie vermittle, so hebt er sie auch wieder auf, so wie diese Vermittlung vollbracht ist; und diese Selbstvermittlung Gottes und das Aufheben der Welt nach dieser Vermittlung nennt Hegel die Versöhnung, die im Reiche des Sohnes vollbracht wird und durch die Gott als Geist hervorgeht. Wie die Schöpfung, so ist auch die Versöhnung eine Ironie und ein Hohn auf Gott.

Gott versöhnt nicht die Welt mit sich, sondern sich mit der Welt, d. h. durch die Welt. Welchen Sinn sollte auch eine Versöhnung der Welt haben, da die Entzweiung eine nothwendige Entzweiung Gottes selbst ist, und dieses Alles nichts anders, als das göttliche Leben selbst ist. Sowohl die Entzweiung als Versöhnung sind Momente des göttlichen Lebens selbst, durch die er erst in sich selbst zurückkehrt und Geist wird. Dieser Hegel'sche Gott ist weit schlechter, als der heidnische Gott Kronos, der doch nur seine eigne Kinder verschlingt, um sich selbst zu erhalten, während jener die Welt, alle Wesen aufhebt, damit er an und für sich seye.

Der Ausgang der Religionsphilosophie Hegels, wie er im Reiche des Geistes dargestellt ist, setzt dem Ganzen die Krone auf. Hegel hatte in allen bisherigen Religionen jede in den drei Gesichtspunkten abgehandelt: A) Begriff, B) Bestimmung des Begriffs, C) Cultus. Hier bei der christlichen Religion

fehlt der Cultus. An seine Stelle tritt die Sittlichkeit, aber damit wir sogleich sehen, von welcher Natur diese Sittlichkeit sey, wird uns der Staat als das aufgeführt, worin sich das Göttliche verwirklicht. «In der Sittlichkeit, heißt es, ist die Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, Weltlichkeit vorhanden und vollbracht. — In der Organisation des Staates ist es, wo das Göttliche einmal in die Wirklichkeit eingeschlagen, diese von jenem durchdrungen und das Weltliche nun an und für sich berechtigt ist; denn ihre Grundlage ist der göttliche Wille, das Gesetz des Rechts und der Freiheit. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisirt, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dies ist die wahrhafte Subaction der Weltlichkeit.» Die letzte Versöhnung im Geiste und in der Wahrheit ist die Philosophie. In ihr erhält der Inhalt der Religion seine wahre Form, «die den wahrhaften Inhalt nothwendig macht. Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll.»

Dieser Ausgang der Hegel'schen Religionsphilosophie könnte in große Verwunderung versetzen, wenn uns das Princip, das wir bisher in seiner strengen Durchführung gesehen haben, einen solchen Ausgang nicht hinlänglich vorbereitet, und uns nicht die Verwunderung abgewöhnt hätte.

Der Pantheismus des Begriffs hat seinen Höhepunkt erreicht, wo er Alles, auch die Gottheit, den Himmel und die Erde und Alles, was darinnen ist, zu Prädicaten von sich gemacht, nur Alles als seine Selbstdefinition bestimmt hat.

«Die absolute, sich selbst denkende Idee allein ist Seyn, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit.»

Was kann noch übrig bleiben, wenn sich der Begriff realisirt hat, als er selbst? denn Alles ist nur als Moment seiner Bestimmung nicht seyend. Er ist Alles in Allem, der letzte Feind, der Tod, ist getödtet, alle Negation negirt, und so hat sich der Begriff als der Sieger der Welt erwiesen. So

muß sich ihm auch der Sohn unterwerfen, auf daß er sey Alles in Allem. Daher gibt es 1) keinen Cultus, 2) überhaupt keine Zukunft mehr. Die ewige Gegenwart ist der absolute Geist, d. h. der aus seiner absoluten Vermittlung in sich selbst zurückkehrende logische Begriff. Christus ist der Mittelpunkt des christlichen Cultus; dieser ist die reale Gegenwart Christi im Abendmahle. Aber der Sohn ist selbst aufgehoben und es ist nur der Geist, dessen Vermittlung er ist, der gegenwärtige, der absolute Begriff. Wen soll dieser anbeten, als sich selbst? denn er ist sich nur allein immer selbst absolut präsent. Außer ihm ist nichts; denn er hat Alles aufgehoben.

Daß der Abschnitt von dem ewigen Leben, von den letzten Dingen, von Unsterblichkeit hier mit dem Cultus hinweggeschwunden ist, kann uns hiernach nicht wundern. Auch hat uns schon die Religionsphilosophie von dem ewigen Leben, der Unsterblichkeit also unterrichtet:

«Es muß bei der Unsterblichkeit der Seele nicht vorgestellt werden, daß sie erst späterhin in Wirklichkeit träte, es ist gegenwärtige Qualität, der Geist ist ewig, also deßhalb schon gegenwärtig, der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit, für ihn als denkend, rein wissend ist das Allgemeine Gegenstand, dies ist die Ewigkeit. — Der Mensch ist durch das Erkennen unsterblich, denn nur denkend ist er keine sterbliche thierische Seele.»

Wenn wir diesen absoluten Begriff einer kaum erhörten Frivolität zeihen, so wird er höchst wegwerfend von seinem absoluten Thron uns ansehen und sagen: Der absolute Begriff richtet Alles, ihn kann dagegen Niemand richten. «Das Denken, hat er uns eben gesagt, ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll.» Eben so ungnädig weißt uns die unverletzliche Majestät des Begriffs ab, wenn wir sie des absoluten Widerspruchs mit dem Wesen der Religion und vor Allem des Christenthums nach seinem offenbarsten Geiste und Buchstaben beschuldigen wollen. Sie sagt uns:

«Gott ist allein im reinen, speculativen Wissen erreichbar, und ist nur in ihm, und nur es selbst, denn er ist der Geist; und dieses speculative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion.» Ferner: «Die Philosophie kann wohl ihre eignen Formen in den Categorien der religiösen Vorstellungsweise, so wie hiermit ihren Inhalt, in dem religiösen Inhalte erkennen und diesem Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht umgekehrt, da die religiöse Vorstellungsweise auf sich selbst nicht die Kritik des Gedankens anwendet und sich nicht begreift in ihrer Unmittelbarkeit, daher ausschließend ist.»

Das ewige Leben besteht im Denken des Begriffs, und die ewige Seeligkeit ist keine andere, als auf den Begriff zurückzusehen, und zu sehen, wie herrlich weit er es gebracht. So heißt es in der Hegel'schen Encyklopädie bei dem letzten Abschnitte: Die Philosophie, nachdem sie Alles vollbracht, d. h. begriffen und damit zu seiner Wahrheit erhoben hat, begreift am Ende sich selbst, «so, daß sie nur auf ihr Wissen zurücksieht.»

Diese Philosophie läßt uns nichts übrig: keinen Glauben, keine Hoffnung, keine Liebe, keine Vergangenheit, keine Zukunft, sondern nur die ewige Gegenwart des Begriffs und die Seeligkeit des Zurücksehens auf den Verlauf des Begriffs. Alles wird am Ende aufgehoben und für nichtig erklärt, und so kehrt diese Philosophie wieder am Ende, wie sie sagt, in ihren Anfang zurück, in das Nichts, womit sie begonnen hat; es war Alles die Phänomenologie des Geistes. Das reine Wissen bleibt übrig, das sich selbst anschaut und darin sein ewiges Leben und die Seeligkeit des ewigen Lebens genießt.

Die Schrift lehrt: «Hier ist unser Wissen Stückwerk, aber wann kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören; wir werden erkennen, wie wir erkannt sind: hier schauen wir im Spiegel noch räthselhaft, dort von Angesicht zu Angesicht. Hier aber bleiben diese drei, Glaube, Hoffnung und Liebe *).»

---

*) I. Kor. XIII, 8–13.

Das Jenseits erklärt aber der absolute Begriff für eine leere Abstraktion des formellen Verstandes. Es gibt ihm nur ein Diesseits; und das Ideal des Diesseits ist der Staat.

Es hat sich hier ein Princip der neuern europäischen Weltentwicklung in der Geschichte der Philosophie auf die höchste Spitze getrieben, sich hiermit der Welt ganz offenbaret und so aber auch sein Ende erreicht. Es gehörte ein Geist von einer solchen Stärke im Negativen, wie Hegel, dazu, um dieses Ende herbeizuführen.

Zwei Principien der Weltgeschichte haben sich nun bisher nach und neben einander entwickelt und stehen sich jetzt in der feindseligsten Opposition auf Tod und Leben entgegen. — Der Kampf ist ein weltgeschichtlicher. Er erfüllt jetzt, möchte man sagen, den Himmel und die Erde.

In der Religionsphilosophie hat sich das ganze Grundprincip des Hegel'schen Systems offen und unumwunden ausgesprochen, so, daß es sich selbst richtet. Die Herausgabe derselben ist in doppelter Beziehung das dankenswertheste Unternehmen, einmal, weil wir dadurch das Princip in seiner Durchführung an dem wichtigsten Gegenstande der Wissenschaft kennen gelernt haben, dann aber auch, weil damit die Aufgabe der Religionsphilosophie, in einem andern Sinne, wie bisher, nun als unabweisbare Anfoderung an die Zeit gestellt ist, und endlich, weil, wie sich von einem Geiste, wie Hegel, erwarten läßt, ein Bereich der tiefsten Wahrheiten darin enthalten ist.

In der bisherigen Darstellung wurde die Religionsphilosophie Hegels nur nach ihrem Grundprincipe beurtheilt, und hiernach ist uns selbst das sonst Wahre als falsch erschienen. Dieses Princip in seiner Unwahrheit in der Religionsphilosophie im Allgemeinen nachzuweisen, hielt ich aber für eine um so unerläßlichere Aufgabe, als ich keine dringendere Anfoderung an die Gegenwart gestellt sehe, als sich dieses Princip in seinem ganzen Wesen und in seiner ganzen Bedeutung zum Bewußtseyn zu bringen. Das Wahre, das, außer dem Principe die Sache betrachtet, in diesem Systeme enthalten ist, wird

nicht untergehen und bedarf deßhalb nicht so dringend der Hervorhebung desselben. Dieses wird uns durch die Schule ohnehin genug wiederholt. Aber verkümmern würden wir uns selbst dieses Wahre, wenn wir nicht das Grundprincip als das, was es ist, erkennen würden. Die Zeit in ihrem höhern Entwicklungsgange ist schon bereits über das Princip hinausgegangen, und zwar durch die wesentliche Vermittlung dieses Princips selbst.

Die ausschließliche Herrschaft dieses nicht mehr herrschen, sondern nur als Moment dem Geiste der Philosophie dienen sollenden Princips hält den wesentlichen Fortschritt, der freilich durch nichts mehr in der Welt überhaupt wird aufgehalten werden können, nur auf. Daß diese Prätension des Princips der absoluten Herrschaft und Wahrheit in ihrem Unrechte aufgewiesen und zurückgewiesen werde, das ist, was vor Allem Noth thut. Daß die große Masse der Zeit noch unter dem Entwicklungspunkte des Systems, dessen Princip wir als ein falsches erklären, steht, ist unläugbare Thatsache. Aber das kann uns nicht hindern, das zu richten, das sich durch den fortschreitenden Entwicklungsgang selbst gerichtet hat. Denn es handelt sich eben um das Stehenbleiben oder Fortschreiten des Geistes. Gerade die Zukunft, welche uns das System durch die ewige, absolute Gegenwart seines Begriffs nicht mehr übrig lassen will, wird sein volles Gericht seyn.

Fünfter Artikel.

Einige der neuesten Bestrebungen der speculativen Philosophie und Theologie.

Die neuere philosophische und theologische Entwicklung von Descartes bis auf Schelling war entschieden und fast ausschließlich dem subjectiven Ich zugewendet. So wie die Kirchenreformation den Uebergang aus der Zeit der unbedingten Auctorität zur Zeit der freien Auctorität bildet; so war die ganze neuere Philosophie dazu bestimmt, den Uebergang zur freien Wissenschaft

zu bilden. Es handelt sich hier, wie dort, um die Freiheit des individuellen Subjects in der allgemeinen Substanz und in dem allgemeinen Geist der Religion und Wissenschaft. Die Philosophie fing an, sich von der (positiven) Religion zu trennen und durchlief als Weltweisheit den ganzen Kreislauf ihres negativen Princips. Sie begann voraussetzungslos mit dem subjectiven Ich, als der einzigen Realität. **Cogito ergo sum** ist das Losungswort des Stifters der neuern Philosophie, Descartes. Das Ich ist die Einheit des Reellen und Ideellen oder des Seyns und Wissens, oder des Objects und Subjects. Dieser Dualismus beschäftigte nun die ganze neuere Philosophie. Sie war negativ-dialektisch. In ihr bildeten sich, den Seiten des Dualismus entsprechend, alle negativ-dialektischen Systeme in der verschiedensten Modification aus. Der Empirismus durch Locke, der Idealismus durch Berkeley und Fichte, der Scepticismus durch Hume, der Dogmatismus durch Wolf, der Criticismus durch Kant, der Realismus durch Spinoza. Der Dualismus des Subjects und Objects stellte sich in der Theologie als Gegensatz der Vernunft und Offenbarung dar. Die Systeme, die sich hieraus bildeten, sind der Rationalismus und Supernaturalismus. Die Uebergangsperioden der Weltentwicklung in der Philosophie und Theologie endigten in Bezug auf erstere in Vergötterung des Ichs im subjectiven Idealismus Fichtes und in Bezug auf letztere in Auflösung der positiven Religion in Vernunftreligion d. h. in Philosophie. Beide Weltepochen sind nun mit dem neunzehnten Jahrhundert abgelaufen, und es beginnt eine neue Zeit.

Man kann diese wohl im Allgemeinen die Zeit der freien positiven und objectiven Begründung nennen. Das subjective Ich hatte sich bis auf die höchste Höhe gesteigert und mit absoluter Autonomie geendigt. Für Gott war nun in der Wissenschaft kein Raum mehr. Er war nur Postulat des Moralprincips und abstracte moralische Weltordnung. Das subjective Ich hatte die objective Welt aufgezehrt; das negative Princip mußte sich erschöpfen und die Zeit des Zweifels ihren

Kreislauf vollenden. Also geschah es. Die neueste Zeit, als die Zeit des positiven Geistes und der freien Wissenschaft, fängt mit Gott an, und setzt die objective Welt wieder in ihre Macht ein. Es geht eine große Weltentwicklung auf, die mit den kräftigsten geistigen Heroen eröffnet wird; daß es eine höchst bedeutungsvolle, umfassende Krisis der Dinge ist, davon sind alle Erscheinungen Zeugniß. Es ist eine Erweiterung des Geistes zur gesammten Wirklichkeit sichtbar, wie sie noch nie zuvor geherrscht hat. Der Geist der Menschheit scheint zum vollen Selbstbewußtseyn kommen zu wollen.

Das Natur- und Geschichtsstudium wird nicht nur mit einem ganz besondern Interesse begonnen, sondern es wird auch mit einem Geist betrieben, wie nie vorher. Ganz besonders ist es die alte Welt, deren große Räthsel jetzt erst aufzugehen scheinen, die ihre Lösung durch die bereits hinter uns liegende geschichtliche Zeit des Christenthums erhalten sollen. Die Wunderländer der alten Welt ziehen die Aufmerksamkeit der Forscher auf eine Weise auf sich, wie es noch nie früher geschehen war, und es werden uns Quellen eröffnet, die uns in Stand setzen, tiefer in sie einzudringen; die Natur-, Geschichts- und Alterthumsforschung ist mit der neuesten Zeit so bedeutend geworden, daß wir wohl keine ähnliche aufzuweisen im Stande sind; dabei wirken die sich sonst mehr entfremdeten, aber doch zusammen gehörenden Wissenschaften auf ein Ziel zusammen. Die größten Männer des neunzehnten Jahrhunderts stehen sich in der Realisirung der Einen Aufgabe so nahe, und wirken so sehr auf Ein Ziel hin, daß die Resultate derselben sich Alle in der Einen Idee, welche die Zeit realisiren will, vereinigen. Auch thun sich die Abgründe des Natur- und Geisterlebens gewaltsam auf, und bieten den sinnigen Geistern die unerwartesten Schätze dar. Wenn die Gegenwart auch noch ein wilder Sturm im Leben bewegt, wenn auch das negative Princip noch mächtig im Einzelnen und selbst unter großen Massen fortwirkt, so schreitet die höhere Weltentwicklung doch unverrückt fort in ihrer Bahn und eröffnet immer mehr ein neues Reich und erweitert es nach allen Seiten.

Es waren auch besonders die tiefen, unergründlichen Schätze der Mystik, die wieder hervorgesucht wurden, und aus deren substanziellem Leben der Geist bereichert wurde. Einzelne Männer des vorigen Jahrhunderts hatten schon diesen in manchfacher Rücksicht präludirt. Der Mittelpunkt des philosophischen Geistes der neuesten Zeit aber ist Schelling; er eröffnete in der Philosophie das neue Jahrhundert.

Wie Fichte das subjective Ich zur höchsten, zugeschärftesten Spitze gesteigert hatte, schlug es um in das objective Ich, in das absolute Ich, ins Urich. Dieses war noch im Anfang unbestimmt in der intellektuellen Anschauung als Vernunftbegriff, als die Einheit des Realen und Idealen, als die absolute Identität und Indifferenz enthalten. Das System war Anfangs Naturphilosophie. Ueber diese Beengtheit des Standpunktes trieb es nun aber sein eignes Princip, das als die absolute Identität auch nothwendig die ideelle Seite als die Vollendung und Wahrheit der Natur, oder der reellen Seite, foderte. Den Uebergang zu dieser zweiten Periode des Systems machte Schelling in der Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809, in dem Denkmal der Schrift über die göttlichen Dinge 1812, und in der Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake. Was dort in einzelnen Zügen und Grundlinien angedeutet ist, und mehr oft in mythologischer Sprache, das sucht Schelling nun jetzt systematisch durchzuführen.

Es war keine Schwäche des Systems, daß es sich immer seine volle Darlegung vorbehielt, und sie nicht zu frühe aussprach, denn die Aufgabe wurde dem Schöpfer dieses Systems in seiner eignen Entwicklung immer klarer. Er mußte, scheint es, durch sich selbst hindurchgehen, um erst den Mittelpunkt zu finden, von dem aus er die Aufgabe der Philosophie ganz in ihrer Wahrheit überschaute. Daß der Uebergang von der Naturphilosophie zur Geistesphilosophie eine Umgestaltung des ganzen Standpunktes zur Folge hatte, ist unläugbare Thatsache; Gott war in der ersten Zeit *das* Absolute, also ein Vernunftbegriff, und es herrschte in ihm noch der Pantheismus. Von dem

System der Natur, der Nothwendigkeit, ging aber das System über zum System der Freiheit. Es ist der Mittelpunkt Gott als die absolute Persönlichkeit; das absolute der frühern Periode wandelte sich nun um in den Absoluten. Hier handelte es sich nun darum, die volle Weltanschaunng zu gewinnen, die aus dem persönlichen Gott gegeben ist. Das Reich der Freiheit ist die Geschichte, das ist daher der Boden, auf dem die Philosophie nun entschieden steht. Die frühere Schelling'sche Periode suchte Hegel nun zu ihrer Entwicklung und ihrer Wahrheit zu führen. Er suchte die Schelling'sche absolute Identität dialektisch in der Logik durchzuführen. Das Schelling'sche Absolute, in dem das Reelle und Ideelle eins sind, wollte er in dem absoluten Begriffe in seiner Vermittlung aufweisen.

Das Hegel'sche System bedurfte indessen lange Zeit, bis es Anhänger gewonnen, ward aber alsdann von denselben um so höher und über Alles gestellt und als der Culminationspunkt der philosophischen Entwicklung betrachtet. Dieses hatte wohl einen doppelten Grund: einmal war in Deutschland eine Sehnsucht nach positiver Begründung besonders aller der religiösen Wahrheiten geweckt und lebendig geworden, dann sah man das System als die wahre Entwicklung und Fortsetzung der Schelling'schen Philosophie an; dazu kommt noch, daß bei uns in Deutschland Alles mit einer größern Festigkeit und Ausdauer umfaßt wird. Es wurde gar nicht geahndet, daß Schelling, während dieses Alles um ihn her vorging, wenn auch äusserlich still, doch in der größten Vertiefung in seiner neuen Aufgabe begriffen war, in der Ueberzeugung, daß sich die negativ dialektische Vernunftperiode noch ganz und allseitig vollenden müsse, ehe ein System der positiven Philosophie völlig für die Zeit reif seie.

Es ist indessen nicht zu verkennen, daß Hegel, wohl einer der größten Männer aller Zeiten, was man auch sonst gegen sein System zu sagen haben mag, den hohen Ernst der wissenschaftlichen Bestrebungen aufs neue auf eine Weise geweckt und das

philosophische und theologische Interesse aufgeregt und aufrecht erhalten und den flachen Rationalismus in seiner ganzen Leerheit dargelegt hat. Auch hat er uns über das Wesen der Reflexion und der Vermittlung so verständigt, daß sein System eine bleibende Vormauer gegen die verschiedene Reflexionsstandpunkte vergangener Zeiten seyn wird. Indessen haben sich doch bald tiefere und selbstständigere Geister, anfangs mehr aus einem tiefern unmittelbaren religiösen Gefühle und Lebensbewußtseyn, dann durch gewonnene Einsicht in das eigentliche Wesen und Princip des Systems von ihm losgesagt und sich gegen es gewendet. Einige betrachten das System nicht aus seinem ganzen Princip, sondern nur von einzelnen Seiten, und meinen, man könnte die Grundlage beibehalten und es nur erweitern und es in mancher Beziehung über sich selbst hinaustreiben; Andere, die es von seinem Princip betrachten, erkennen seine Grundlage für durch und durch falsch und verkehrt, während sie in diesem Systeme, von dem Princip abgesehen, große, ewige Wahrheiten erkennen und anerkennen.

Während nun Viele von dem Hegel'schen Systeme fortgerissen wurden und in ihm ihren Messias der speculativen Vernunft erblicken, Andere durch ihn über ihn hinausgetrieben werden zu eignen Systemen, sehen wir nur sehr Wenige die Grundzüge, welche Schelling zu einer neuen philosophischen Periode niedergelegt hat, aufnehmen und sie zum Gegenstand einer umfassenden Forschung machen. Und doch scheint es, daß diese Keime nur allein das wahrhafte wesentliche Fortschreiten der Zeit in sich enthalten und daß ihr Ignoriren nur die Ursache eines Rückschrittes und keines Fortschrittes seyn kann. Unter den Schriften der neuesten speculativen Theologie und Philosophie, über die ich hier eine Uebersicht ihres Inhaltes mit kritischen Bemerkungen geben will, sind solche, die die verschiedenen eben bezeichneten Richtungen vertreten.

Die neueste Schrift: Philosophie, Religion und Alterthum von G. Fr. Daumer, 1tes Heft, Nürnberg 1833, ist die Fortsetzung einer Reihe Bestrebungen, womit der Verfasser im Jahr

1827 in der Schrift: «Urgeschichte des Menschengeistes. Fragment eines Systems speculativer Theologie mit besonderer Beziehung auf die Schelling'sche Lehre von dem Grund in Gott,» begonnen hatte. Der Verfasser sagt: «Was ich hier gebe und was als ein besonderes Ganzes einstweilen für sich bestehen und eines künftigen Glücklichern, als seines Vollenders, warten kann, ist die Darstellung dessen, was den Uebergang, die Mitte und Vermittlung zwischen Göttlichem und Natürlichem, Unendlichen und Endlichen, Ewigen und Zeitlichen — oder wie man es sonst noch nennen will — bildet, mit einem Worte, die Lehre von der Geburt des allgemeinen Welt- und Menschengeistes — des λογος προφοριχος nach einem theologischen Ausdrucke — aus Gott vor der Weltschöpfung, ein Gegenstand, der unserer theils verseichteten, theils in eine falsche Tiefe verlornen Zeit, bis auf wenige Spuren wieder erwachender Erinnerung, gänzlich aus den Augen gekommen.» Der Verfasser beweißt, man habe Recht gehabt, daß man in dem Unendlichen, Indifferenten der Philosophie, wie es schon Plato und Pythagoras genannt hätten, das tiefste Wesen der Natur und des menschlichen Geistes zu erkennen glaubte; Unrecht dagegen, indem man es als das Absolute selbst genommen habe. Es habe daher, sollte anders ein wahrer Fortschritt in der Philosophie begründet werden, jenes Absolute einer neuen Untersuchung unterworfen werden müssen. Den nächsten Schritt zur Erkenntniß des wahren Verhältnisses habe Schelling selbst gethan in seiner Abhandlung über die Freiheit, in der man einmal den Wendepunkt der ganzen neuern Philosophie erkennen werde. Nachdem die früheste Ansicht Schellings über die Persönlichkeit Gottes, die er mit Fichte als Beschränkung ansah, und die verschiedene spätern Entwicklungsmomente zum Begriffe der Persönlichkeit Gottes angegeben sind, gibt der Verfasser seine Ansicht darüber also an: Gott, der schon vor dem Grunde persönliche und intelligente Gott, hat in sich selbst diesen Grund gesetzt und erzeugt als Organ seiner schöpferischen Wirksamkeit und Offenbarung und ist mithin dessen freier bewußter Urheber.

So ist dieser Grund nicht mehr Grund der Existenz Gottes, sondern nur Grund der Welt, nicht mehr Organ der sogenannten Selbstoffenbarung Gottes, sondern der Realisirung der in ihm seyenden Ideenwelt. Es wird alsdann gezeigt, wie dieser Grund aus Gott hervorgegangen, wie sich ihn Gott selbst in sich gesetzt und erzeugt habe. Mit der Entwicklung des Verhältnisses dieses Weltgrundes zu Gott beschäftigt sich diese und eine spätere im Jahre 1831 herausgegebene Schrift: «Andeutung eines Systems speculativer Philosophie,» worin der Verfasser vor Allem die Gottheit als zeitlos, als in und durch sich selbst zur Persönlichkeit bestimmten Geist, der die Idee der Welt und den Plan zu ihrer Verwirklichung frei in sich entworfen hat, darstellt. Erst mit der Hervorbringung des relativen Grundwesens tritt ein Zeitverhältniß ein, als Folge der Selbstnegation des Ewigen. Damit tritt das Ewige in Zeitlichkeit. Er verwirft die Annahme, daß der Logos der christlichen Theologie die Objectivität in Gottes Bewußtseyn seye. (§. 1.) Da außer Gott ursprünglich nichts ist, so hatte er keinen andern Weg zur Verwirklichung seiner Ideen, als Alles selbst zu werden, was werden sollte. Hiermit wird nun der Begriff der Schöpfung aus Nichts erläutert. (§. 2.) Gott konnte aber seine Welt nicht unmittelbar selbst werden, er bedurfte dazu eines Andern, in welchem und durch welchen er wirken und schaffen, seine Ideenwelt realisiren könne. Dieses Wesen brachte Gott noch vor der Weltschöpfung aus sich hervor. Diese Logosidee finde sich in den Kirchenlehrern der ersten Jahrhunderte. Diese Idee wird nun in den nächsten Paragraphen 4 und 5 entwickelt und dann auf die concrete Schöpfung des Fixsternhimmels und des Menschen übergegangen. Die Zeit der Urwelt, in welcher die Natur ihre Vollendung feierte und in welcher der Mensch in der unmittelbaren Einheit mit ihr sein Leben führte, bestimmt er in religiöser Beziehung als Pantheismus der Natur. Der Geist hob diese Einheit auf, um als Geist zu seyn, und mit diesem Bruche des Geistes mit seiner Natürlichkeit beginnt die Geschichte im engern Sinne, wovon der Verfasser eine höchst

interessante Uebersicht bis auf die neueste Zeit, zuerst detaillirter, dann am Ende in einem Schema oder Grundrisse, gibt. Ich theile hier eine Stelle mit, die den Geist des Verfassers in mancher Hinsicht charakterisirt. «Von den vier welthistorischen Reichen, die Hegel in seiner Rechtsphilosophie aufführt, gehören die drei ersten, das orientalische, griechische und römische zusammen ins zweite Weltalter, das christlich germanische Reich des Mittelalters ist das des dritten, dem vierten Weltalter ist die allgemeine organische Wiedergeburt und Auferstehung der Volksgeister zur Gestaltung des absoluten Reiches bestimmt, welches die gegensatzlose Herrschaft des sich in seiner Wahrheit erfaßt habenden Geistes auf der Erde darstellen wird. Das letzte Weltalter wird eine Zeit der Ruhe und des Friedens für die Menschheit seyn, doch nicht in dem Sinne eines müßigen, thatlosen Ausruhens und Geniesens, vielmehr wird sich für die, aus innerem Einigwerden und aus Beruhigung und Bestätigung der äußern Verhältnisse hervorgegangene, Muse dieses Weltalters die ungeheure Aufgabe und Arbeit der Vollendung der Wissenschaft ergeben, damit der Geist in dem ganzen Umfange seines Seyns zu sich selbst komme, alle Prinzipien der Natur und der Wirklichkeit in seine Gewalt bringe und zu der nöthigen Tiefe sowohl als Ausbreitung seiner selbst bewußten Existenz gelange, um am Ende das Universum von innen heraus umwandeln und neugestalten, um die ganze Natur in sich erheben und befreien zu können. Es kann hierbei erinnert werden, daß von dem Verhalten des Geistes im Menschen der Zustand der ganzen Natur von Anfang an abhing. Da der Geist noch ganz eins mit der Natur war, hatte die Natur eine Lebendigkeit, Regsamkeit und universelle Macht uud Bewußtheit, von der es jetzt schwer ist, sich eine Vorstellung zu machen. In dem Grade, in welchem der Geist aus dem unmittelbaren Naturbewußtseyn heraus und im Menschen vor der Natur zurücktrat, wurde sie loser, stumpfer, mechanischer. Das Extrem der Trennung fällt in die neuere Zeit; es ist aber auch der Wendepunkt; die Trennung muß wieder aufgehoben werden,

nicht als wenn der Geist in die Natur zurückzustreben hätte, sondern so, daß er hierin die wahre Freiheit, die er durch den Bruch mit ihr gewonnen, erhebt und als freier Geist freie Macht wird. Die absolute Vollendung kann aber so lange nicht eintreten, als sich die Natur in ihrem gegenwärtigen, von der freien Geistigkeit getrennten und ausgeschlossenen Zustande befindet. (Vergleiche Römer VIII, 19 ff.) In den letzten Zeiten dieser Welt wird daher die große kosmische Katastrophe und Weltumwandlung Statt finden, die in einigen Religionen als das den Hervorgang einer neuen vollkommnen Welt bedingende Weltgericht und Weltende ausgesprochen worden und aus der Vernichtung des Nichtigen und der Erhebung alles Wesenhaften zu reiner und freier Existenz das ungetrübte Leben Gottes in der von ihm als sich wissenden Weltgeiste durchdrungenen und durchherrschten Natur und der zur wesentlichen und unvergänglichen Individualität auferstandenen Geister in Gott hervorgehen.»

Den größten Theil der Schrift nimmt ein Anhang ein, worin die angedeuteten Ideen theils polemisch, theils historisch näher begründet werden sollen. Er ist voll der geistreichsten Ideen. An diese zweite Schrift des Herrn Daumer schließt sich die «über Philosophie, Religion und Alterthum» an.

In der Vorrede deutet Herr Daumer an, daß sein System uralt, schon das System einer vorhistorischen Menschheit gewesen seye, wofür die älteste Welt nur einen symbolischen Ausdruck gehabt habe. —

Zuerst handelt die Schrift von dem Logos. Es wird bemerkt, daß als absolut Erstes ein rein Unbestimmtes, Einfaches, Gegensatzloses gedacht werden müsse. Dieses muß sich seine Bestimmung selbst geben. Seine erste Bestimmung muß die einfachste seyn, reines Denken, nicht daß ein Ich oder Person dächte, sondern nichts als Denken. Es scheidet sich das ideelle Urwesen in zwei Wesen; es entäußert sich und in der Rückkehr vertieft es sich als eine dunkle Selbstheit in sich, stellt aber durch Wiederaufheben derselben seine absolute Freiheit

wieder her; in dieser neuen Concentration in der Sphäre der Freiheit wird es gegen jenes erste dunkle Insichseyn zum persönlichen Geist, der nun jene basische Selbstheit als ein in sich eingehülltes Centrum seines Auf- und Rückgangs zu sich selbst enthält. Diese basische Selbstheit, die Urcreatur, ist das Prinzip der Besonderung, Entzweiung, Vielheit. Die Ausscheidung des Grundwesens, das man den Abfall des göttlichen Wesens von sich selbst nennen kann, ist der Uebergang nicht zur weltlichen, sondern zu einer vorweltlichen Natur, aus der das Absolute noch vor dem Entstehen der weltlichen Natur in sich zurückkehrt. Es wird nun dieses näher entwickelt.

So sehr ich auch mit dem Verfasser einverstanden bin, daß die Philosophie vor Allem ihre Hauptbestrebung auf die Erkenntniß der Vermittlung des Wesens Gottes, die uns durch seine eigne Offenbarung bekannt geworden ist, richten muß, so glaube ich doch, daß das die Welt vermittelnde Grundwesen, welches hierbei der Hauptgegenstand der Untersuchung werden müßte, durch bloße Begriffsentwicklung nicht erkannt zu werden vermag. Offenbar liegt die Schwierigkeit der Erkenntniß dieses Wesens darin, daß es das vermitteltste Wesen ist. Diese ganze Vermittlung in ihrer wesentlichen Bestimmtheit zu erkennen, reichen eben so wenig von Anschauungen abgezogene Begriffe als begriffslose Anschauungen hin. Es kann nur aus den Gesammtthatsachen des ganzen Entwicklungsprozesses der Menschheit erkannt werden. Am wahrsten wird es aber erkannt werden, wenn wir es im unmittelbaren Leben der Menschheit aufsuchen und in seiner Fortentwicklung verfolgen. Denn daselbst erscheint es nicht nur in seiner Eigenthümlichkeit, sondern auch in seiner wesentlichsten Bedeutung in der Menschheitsentwicklung. Dieses Leben stellt sich besonders in den positiven Religionen dar. Hier ist also noch eine Welt für den Geist zu erobern, die besonders, was die ältesten Religionen betrifft, noch fast so gut, als im Dunklen, liegt. Und unser Blick über die Gesammtentwicklung der Menschheit wird sich nur dann aufhellen, wenn es uns dort Licht geworden ist. Freilich

muß hier das Licht von der eigentlichen weltgeschichtlichen Zeit oder von der Zeit des Christenthumes ausgehen. Denn nur durch die christliche Religion, wie sie nach ihrer ganzen Vermittlung vor uns liegt, vermögen wir die alten Religionen zu begreifen. So wie denn umgekehrt die wahre Erkenntniß der alten und ältesten Religionen das Christenthum erst in sein volles Licht stellt.

Das Feld der Theosophie war von jeher von den Mystikern aller Zeiten und von den christlichen insbesondere unaufhörlich durchwandert. In der That hat man auch keinen andern Weg, wenn man den eben gedachten verschmäht, als die Mystik oder den logischen Idealismus, den absoluten Begriff, der sich seiner selbst als alles Seyns bewußt ist. Aber dort in der Mystik ist der Geist so versenkt in die Substanz, so voll von der Wirklichkeit, daß er nicht zu ihrem Begriffe kommen kann; hier ist der Geist so verzaubert in den selbst gemachten Begriff, daß die Wirklichkeit sein Opfer wird. Das Schattenspiel von Wirklichkeit, das uns beständig täuscht und hinhält ohne wahre Befriedigung, kann nur blenden, aber befriedigen kann es nicht den selbstständigen und tiefern Geist. In der That mußten aber diese zwei Wege zur Wiederherstellung einer wesentlichen Gotteserkenntniß erst ganz durchlaufen werden, ehe man auf den wahren gelangen konnte.

Gewiß zeigt sich auch hier wieder der Mann als der Repräsentant dessen, was die Zeit in ihrem geheimsten Sinne anstrebt, welcher diese zwei obigen Weisen der Bestrebungen in der neuesten Zeit veranlaßt hatte. Es ist der richtige Sinn, den wir in einer ungewöhnlichen Genialität zu bewundern gewohnt sind, der sich bei dem ihm so nahe gelegten Wege der Verirrung nicht verlocken läßt, und, selbst eine Zeit lang irre geleitet, durch seine geniale Mitte gehalten und wieder in die rechte Bahn gelenkt wird. Schelling konnte in der zweiten Periode seines Systems, in dem er den Uebergang von seiner Naturphilosophie zur Geistesphilosophie machte, auf beide oben gedachten Wege, auf den Idealismus Hegels oder in die Mystik, kommen.

Vor jenem bewahrte ihn die Anlage seines Systems und seine eigene, sein zu frischer, offener Sinn für die Wirklichkeit und sein reiches Bewußtseyn von den Tiefen des Geistes und Lebens, die man nicht in einem künstlichen Systeme erschöpfen, aber wohl verflachen und zur Carrikatur verunstalten, kann. Zu dem letzten Wege, zur Mystik, war indessen eine größere Gefahr vorhanden. Und wirklich finden wir auch in seinen letzten Schriften, welche den Uebergang zu seiner Geistesphilosophie machen, besonders der Schrift über die Freiheit des menschlichen Willens, nicht nur Anklänge der Mystik, sondern sie auch ihrer Hauptanlage nach mehr mystisch und mythisch gehalten. Indessen war es nur der Grundriß, der erste Entwurf seiner neuen Philosophie, deren Tiefen er nur in großen Parthieen und ahnungsreicher Fülle vorlegen konnte. Auch hier können wir nur den richtigen Gang bewundern, den er gewählt hat. Denn die Schätze der Mystik sind nicht von der Philosophie zu ignoriren, wenn sie nicht ein substanzloses, äußerliches Begriffssystem seyn will, sondern aus dem tiefen Schachte hervorzuheben, um sie zur wissenschaftlichen Klarheit des Geistes zu entwicklen. Ist die Mystik das Vertiefen in das substanzielle Leben des Geistes, so setzt dieses jede tiefere, wissenschaftliche Einsicht wesentlich voraus. Aber nicht in der Mystik aufzugehen, sondern nur ihren Inhalt wissenschaftlich zu vermittlen, das ist es, was man von dem Philosophen fodert. Wohl haben die Mystiker ihren Inhalt vermittelt; aber nur durch Anschauungen, in denen das Sinnliche und Intellektuelle willkührlich vermischt ist. Aber seitdem uns in Christus alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß gegeben und sein Geist gesendet wurde, der uns diese Schätze zur Vermittlung des Geistes bringt, welche Vermittlung in ihrem wahren Sinne eine welthistorische ist, muß die Philosophie in dieser Form der Vermittlung ihr wahres Element finden.

Und dieses hat Schelling nun wirklich gethan. Es ist nicht Schwäche, sondern vielmehr gerade seine ganze Stärke, daß seine Geistesphilosophie sich ganz auf den geschichtlichen Boden

gegründet hat. Denn nur so kann er den Inhalt der Mystik, die in seiner Schrift über die Freiheit noch stark hervortretend ist, zur objectiven Gestaltung und Durchbildung bringen.

Nach diesen Bemerkungen können wir erst ein Urtheil über Daumers System überhaupt und über das vom Logos oben Dargelegte aussprechen.

Es ist kein Zweifel, daß der Verfasser den Hauptmoment der philosophischen Forschung zum Gegenstande gewählt und daß er damit das Bedürfniß ausgesprochen hat, daß die Keime, die Schelling in seinen neuesten Schriften niedergelegt hat, von der Zeit ergriffen und weiter gebildet werden möchten. Er hat nicht nur einzelne Momente der Logosidee von mehreren Seiten zu entwicklen versucht, sondern er hat auch viele Thatsachen aus der mythischen Zeit der Völker als Belege dafür gesammelt und endlich auch selbst einen Grundriß eines Systems gegeben.

Was nun den ersten Punkt betrifft, nämlich die einzelnen Entwicklungen der Logosidee, so sind es nur Bruchstücke, die zu ihrem Verständniß der näheren Vermittlung ermangeln. Sie sind daher unverständlich und es ist darin von Seiten des Verfassers noch überall ein Schwanken und eine Unsicherheit in der Sache bemerkbar, die freilich mit der großen Schwierigkeit des Gegenstandes entschuldigt werden muß. Aber es herrschen auch ganz falsche Ansichten darüber. Ich will die Gründe für das Ausgesprochene angeben.

Nach dem oben aus des Verfassers Schrift Angeführten wäre das absolut Erste ein rein Unbestimmtes, Einfaches, Gegensatzloses, das sich seine Bestimmung selbst geben muß, da außer ihm nichts ist. Diese ist reines Denken, ohne Subject des Denkens, ohne Ich, es ist nichts als Denken. — Man sollte doch wohl denken, daß das Wesen, welches sich seine Bestimmung selbst geben muß, ein sich bestimmen Wollendes seyn müßte, daß mithin Wille das absolut Erste seye. Woraus kann man sich denn anders bestimmen als aus und durch den Willen? Wille ist der Anfang aller geistigen Bewegung, das Motiv derselben, denn Willen ist der Wirker oder der Wille ist

wirkend. Seine Bewegung ist, sich zu verwirklichen, oder was er ideel ist, reell zu seyn, oder sich zu objectiviren. Seine Wirkung ist That. Ganz richtig übersetzt daher Faust bei Göthe das «im Anfang war das Wort» mit «im Anfang war die That.» Den Prozeß des Lebens, der Wirklichkeit κατ᾽ ἐξοχην hat aber Herr Daumer nach Hegel'scher Weise in einen logischen, blos Gedankenprozeß, verflüchtigt. Aber aus dem reinen Denken kann nichts Wirkliches folgen. Absurd ist es vollends, von einem reinen Denken ohne Subject, ohne Ich zu reden. Wenn Hegel in der Phänomenologie des Geistes den Dualismus des Wissens und Seyns aufheben läßt im reinen Wissen, welches das Resultat der Phänomenologie des Geistes ist, und alsdann mit diesem reinen Wissen die Logik beginnt, wo er nichts vorauszusetzen vorgibt, so belügt er sich selbst und Andere. Denn er setzt in der That die ganze Wirklichkeit voraus; er setzt die Phänomenologie des Geistes voraus. Er setzt aber auch ein Subject, ein Ich voraus bei seinem Anfange. Wie soll denn das reine Seyn, als eine bloße Abstraktion von allem gedachten, als etwas Gesetztes, wenn auch als Anfang, als Erstes gesetztes, dazu kommen, sich zu bewegen, einen Prozeß zu machen! Im reinen Seyn, das nichts Wirkliches, sondern etwas blos Gedachtes, ist, liegt, als solchem, durchaus kein Grund zur Bewegung. Es ist also stillschweigend von Hegel ein Subject untergeschoben. Wie kann aber eine Welt durch reine Gedanken geschaffen werden? Macht man nicht Gott zu einem Schulphilosophen, der durch reines Denken seine Welt construirt? Zum Wirken und Schaffen gehört Leben. Das Prinzip des Lebens und Wirkens ist Wille und das Mittel zu seiner Verwirklichung sind Potenzen oder Natur.

Wenn man von einer Natur in Gott redet, so meint man eben den Grund seines ewigen und zeitlichen Wirkens, dessen letzte, absolute Ursache sein Willen ist. Die logische Thätigkeit des Sichselbstsetzens, Sichentgegensetzens und Gleichsetzens ist kein wirklicher Prozeß, sondern nur die abstrakte Form desselben.

Und die sophistische Verdrehung, als seye die Form, als absolute, auch der Inhalt selbst, was der ganzen Logik Hegels zu Grunde liege, zeigt sich in diesem Zusammenhange recht augenscheinlich. Daß die logische Form oder das logische Erkennen die wahre, absolute Form der Wirklichkeit seye, diese Voraussetzung ist eben das Falsche und gleich vornherein zu Läugnende. Das System der Logik, dieses Reich der Schatten, wie es Hegel selbst nennt, erblaßt vor der Welt der Realität und zeigt sich in seiner ganzen Dürftigkeit. Und doch wird diesen Schatten der Wirklichkeit schöpferische Macht zugeschrieben.

Es muß um so mehr befremden, wie Herr Daumer in seiner neuesten Schrift bei der Logosidee auf die Prinzipieen der Hegel'schen Logik gekommen ist, da er doch in seinen frühern von ganz andern Ansichten bei der Logosidee ausgegangen war. Er führt auch selbst aus andern Schriften Stellen an, wo der theogonische Prozeß nicht von einem urpersönlichen Urwesen ausgeht und von einem gegensatzlosen, unbestimmten zu der ersten Bestimmung des reinen, subjectlosen Wissens fortgeht, sondern von einem Realen, von Ichheit. Die Welt ist nicht ein Akt des Denkens, sondern des Willens; sie ist That Gottes. Der Zusammenhang Gottes mit der Welt ist kein logischer, sondern ein realer, ein Zusammenhang des Willens zur That. Aus dem Denken gehen keine Thaten, sondern nur Gedanken, hervor; Thaten sind Aeußerungen des Willens.

Die ganze Logosidee des Herrn Verfassers ist daher hier verfehlt zu nennen, weil die göttliche Vermittlung, die sie ist, eine logische und keine reale ist. So wie der Prozeß der göttlichen Selbsterzeugung blos logisch gefaßt wird, so ist die Welt, als That Gottes, nicht aus Gott zu erklären. Man muß alsdann ihren Zusammenhang mit Gott nur als einen logischen auffassen. Faßt man aber die ewige Selbsterzeugung Gottes wirklich, nicht logisch, so wird man nothwendig auf einen Unterschied der Personen in Gott geführt, der aber als Unterschied in der absoluten Einheit wieder aufgehoben ist. Im logischen Verhältniß ist die Einheit nur die unendliche

Beziehung der Momente des Unterschiedes, der in dieser absoluten Beziehung aufgehoben werden soll. Sie ist mithin nur negativ. Es kann hier nur angedeutet werden, worin die Falschheit der Logosidee des Herrn Verfassers liegt. Eine nähere Entwicklung der positiven Prinzipien, aus denen eine wahre Anschauung der Sache gewonnen werden kann, kann hier nicht gegeben werden.

Der Verfasser kommt indessen im Verlaufe seiner Entwicklung auf reale Momente des theogonischen Prozesses, die im Widerspruche mit seinen angegebenen Prinzipieen stehen; und schon dieses hätte ihn veranlassen sollen, auf seine Prinzipien ein Mißtrauen zu setzen. So ist z. B. der Begriff: «Sucht,» «Sehnen,» der von dem Absoluten in seiner Rückkehr auf sich selbst aus dem Abgrund des unendlichen Schauens ausgesagt wird, ein solcher, der durchaus Willen voraussetzt und in keinem blos logischen Prozeß vorkommen kann.

Es sind noch mehrere Momente in dieser Darstellung des Logos, die durchaus falsch sind.

Die vielen hier in dieser und in den zwei früheren Schriften des Verfassers gesammtlten Beispiele für die Momente des theoganischen und kosmogonischen Prozesses und das Grundwesen beweisen, von welcher Bedeutung diese Begriffe für die Speculation sind. Aber eben deßhalb wiederhole ich auch meine früher ausgesprochene Aeußerung, daß diese Begriffe nur ihre Erläuterung und wahre, fruchtbare Verständigung durch geschichtliche Durchführung erhalten können. Für das weitere Forschen haben die Ideen des Herrn Daumer und seine reiche Sammlungen einen großen Werth. Es ist nicht Stärke der Speculation, daß sie diese Momente ignorirt, sondern Schwäche, denn wer anders hat die Aufgabe, aus dem tiefen Schachte der Theosophie das wahre und Falsche hervorzusuchen und zu erforschen? Der Mystik und Theosophie fehlt ein Geburtshelfer, der Socrates; und das soll die Speculation seyn. Nicht versinken soll die Speculation in den Untiefen der Mystik und

Theosophie, aber erforschen und ans Licht bringen soll sie, was in ihnen ist und nicht ist. Dadurch wird allein die Mystik und Theosophie aufgehoben. Alles Ignoriren befördert sie. «Daß es im Himmel und auf Erden viele Dinge gibt, wovon die Schulweisheit nichts träumt,» ist eine ausgemachte Sache. Mit Alltagsbegriffen kann das Reich der Wahrheit nicht auferbaut werden. Die höchste Ergebung in das Licht des Geistes setzte die tiefste Vertiefung in das substanzielle Leben des Geistes voraus. Das Pochen auf gesunde Vernunft hat nie ihre Stärke, sondern nur ihre Schwäche, bewiesen, weil sie sich damit den großen Anforderungen der Wissenschaft und des Lebens zu entziehen bemüht. Nicht darin, was sie von sich ausschließt, sondern darin, was sie begreift, zeigt sie sich vernünftig. Es gibt aber nicht lauter Vernunft in der Welt, sondern auch Unvernunft, und auch diese muß die Vernunft begreifen, denn nicht das sich blos logisch Widersprechende ist unvernünftig.

Herr Daumer hat in einer der gedachten drei Schriften auch einen Grundriß zu einem System der Philosophie gegeben. Es ist nur in dem allgemeinsten Grundrisse gegeben und deßwegen läßt sich nichts darüber sagen. Daß aber ein System positiver Philosophie auf diese Weise durchgeführt werden muß, darüber ist Recensent mit dem Verfasser vollkommen einverstanden. Die Bemerkungen, die Herr Daumer zu diesem System erläuternd macht, sind geistvoll und großartig, so wie der Verfasser in allen seinen Schriften einen tiefen Geist beurkundet, der auch in seinen Andeutungen auf die Zeit nicht ohne Einfluß bleiben wird. Freilich scheint die Zeit noch nicht gekommen zu seyn, wo man eine allgemeinere Empfänglichkeit für solche Ideen voraussetzen dürfte, wie sie der Verfasser zur Sprache bringt.

Die Schriften des Herrn Daumer haben sich sämmtlich zur Aufgabe gemacht, die Schelling'sche Lehre vom Grunde in Gott oder von der Natur Gottes weiter zu entwickeln. Wenn es

auch nur Bruchstücke und keine durchgeführte Entwicklungen sind, die sie uns geben, so müssen sie doch mit um so größerem Danke aufgenommen werden, je mehr gerade dieser Gegenstand seither fallen gelassen und je wichtiger derselbe für die gesammte, speculative Philosophie und Theologie ist.

Die Schrift des Herrn Mußmann: «Grundriß der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf die christliche Theologie entwickelt von Dr. G. Mußmann, Halle, 1830,» zu welcher ich nun übergehen will, ist eine sehr verdienstvolle Erscheinung. Denn bei dem entschiedenen Streben der gegenwärtigen Zeit, das Christenthum wieder zum Mittelpunkt der Forschung zu machen, nicht die Tiefen seines Inhaltes, wie die frühere Zeit der abstrakten Vernunftperiode, zu verflachen und zu verseichtigen; sondern zum vollen Bewußtseyn des Geistes zu bringen, ist es gewiß ein dringendes Bedürfniß, die welthistorische Bedeutung der christlichen Wahrheit in der geschichtlichen Entwicklung des philosophischen Geistes darzustellen. Die eben gedachte Verstandesperiode hat allen geschichtlichen Zusammenhang fallen gelassen und ihre Weisheit auf ein minimum von abstrakten Begriffen reducirt. So wurde die Erkenntniß immer unlebendiger, dürftiger und das Ende mußte die Verwerfung alles Positiven seyn. Für objective Thatsachen hatte man allen Sinn und Verstand verloren. Das Christenthum, welches nicht blos Begriff, sondern Geist und Leben ist, weißt seine Alles begeistigende und belebende Macht in den Geistern in seiner objectiven Wirklichkeit oder Geschichte auf. Hier gibt es Zeugniß von seinem Geiste und Leben, von seinem universellen, weltumschaffenden Charakter.

Eine Geschichte der christlichen Philosophie ist daher gerade in unserer Zeit ein wesentliches Bedürfniß. Wir müssen dem Verfasser für sein Unternehmen um so dankbarer seyn, als er diesem Bedürfniß mit großem Talent entgegenkommt. Denn wenn es auch nur ein Grundriß ist, in dem der für die Wissenschaft zu früh verstorbene Verfasser die christliche Philosophie darstellt, so sind doch die Klarheit und Einfachheit seiner Dar-

stellung einerseits und seine geist- und ideenreiche Entwicklung der Hauptmomente der christlichen Philosophie anderseits Eigenschaften, die der Schrift einen hohen Werth geben und die gewiß nicht ohne großen Einfluß auf unser Zeitalter bleiben werden.

Der Verfasser meint, es seye durch die Werke von Tennemann, Wendt, Rixner, Ritter, Reinhold und Windischmann in der Geschichte der Philosophie ein reiches Material geliefert, ob aber auch die Philosophie selbst, der Geist der Philosophie, fortgeschritten, seine eine andere Frage, die er zu verneinengeneigt sey.

Er hat sich durch das Bedürfniß der Zeit, und um seinen Zuhörern einen Leitfaden in die Hände zu geben, veranlaßt gesehen, vorliegenden Grundriß zu entwerfen.

Die Einleitung handelt vom Wesen der christlichen Philosophie, ihrem Verhältniß zur christlichen Religion und ihrer allgemeinen Geschichichte. — Der Verfasser leitet seine Eintheilung der Hauptepochen der christlichen Philosophie also ein: « Die ganze Geschichte der christlichen Philosophie, welche die Zeit von Christi Geburt bis zum Jahr 1830 nach derselben umfaßt, zerfällt, äußerlich betrachtet, in drei große Zeiten. In der ersten strebt nämlich der christliche Geist, auf dem Grunde des religiösen Glaubens, den Inhalt desselben vernünftig zu fassen, auszulegen und zu bestimmen. In der zweiten oder mittleren dagegen tritt derselbe mit sich selbst und seinem Daseyn nicht nur überhaupt in Widerspruch, sondern er sucht auch, abweichend vom Prinzipe des Christenthumes, gleichsam außerhalb desselben, auf weltlichem Gebiete, die allgemeine Wahrheit und Gewißheit zu ergründen und festzustellen. Da dieser Versuch zwar von sehr wichtigem Erfolg für die tiefere Begründung der natürlichen und menschlichen Wahrheit und Wissenschaft ist, unmittelbar aber die Lösung der Aufgabe des christlichen Geistes nicht herbeizuführen vermag: so kehrt der philosophirende Geist in der dritten und letzten Zeit, welches die unsrige ist, wieder zu seiner wahrhaft christlichen Bestimmung zurück und beginnt nun von neuem und mit höherem und freierem Selbstbewußtseyn sein Werk einer allgemeinen christlichen Wissenschaft,

welche sich, nach den angegebenen drei Zeiten, folgendermaßen vorausbestimmen und benennen läßt: I. als christliche Religionswissenschaft, II. als christliche Weltweisheit und III. als christliche Vernunftwissenschaft.»

Die erste Zeit der Geschichte der christlichen Philosophie bestimmt der Verfasser also näher in drei Zeiträumen: «In der ersten erscheint der christlich philosophirende Geist nämlich als der, ein unmittelbares Wissen von göttlichen und menschlichen Dingen oder die christliche Wahrheit verkündigender, d. h. als evangelischer Geist; auf der zweiten dagegen als der, durch gemeinschaftliches Besprechen, Unterreden und Denken die geoffenbarte, evangelische Wahrheit äußerlich sichtende, feststellende und zur allgemeinen Geltung der christlichen Gemeinde vorschreitende, d. h. als kirchlicher Geist; auf der dritten endlich als der, diese Wahrheit selbst nicht nur dem Inhalte nach entwickelnde und auslegende, sondern auch nach Form und Regel bestimmende, d. h. als schulmäßiger (scholastischer) Geist. Die Religionswissenschaft, als Zweck dieser Geistesthätigkeit, läßt sich demnach in diesen Zeiträumen folgendermaßen und vorläufig noch näher bezeichnen: 1) als evangelische Religionswissenschaft, 2) als kirchliche Religionswissenschaft und 3) als schulmäßige Religionswissenschaft.»

Die evangelische Religionswissenschaft entwickelt der Verfasser wieder unter drei Gesichtspunkte: 1) Die christliche Offenbarung. Was hier vorkommt, ist zu unbestimmt und zu wenig den christlichen Moment hervorhebend. 2) Der christliche Glaube. Auch dieser Abschnitt hat Recensenten nicht befriedigt. 3) Die christliche Glaubenserkenntniß. Der zweite Zeitraum der christlichen Religionswissenschaft enthält die kirchliche Religionswissenschaft, die als streitender, lehrender und dogmatischer Glaube sich offenbart. — Da es in der Absicht des Referenten liegt, in diesem Artikel das Publikum mit verschiedenen der neuesten Richtungen in der speculativen Philosophie und Theologie bekannt zu machen, so wende ich mich sogleich zu der Ansicht des Verfassers über die neuere

und neueste Gestaltung der Zeit, wie sie in vorliegender Schrift ausgesprochen ist.

Die dritte Hauptepoche der christlichen Philosophie nennt Herr Mußmann die Vernunftwissenschaft. Sie beginnt mit Schelling. Was über diesen gesagt ist, kann dem nicht genügen, der nur einigermaßen die Bedeutung des Schelling'schen Standpunktes erkannt hat. Es mag aber das über Schelling Vorgebrachte als ein Zeugniß dienen, wie auch selbst Männer aus der Hegel'schen Schule, die nicht gerade in ihrem Meister, wie von Andern geschieht, den Messias der Philosophie sehen, über Schelling reden. «Ist nun gleich, sagt der Verfasser, einerseits das Wahre auch in dieser mehr symbolischen Form nicht zu verkennen, so wird die Geschichte doch bezeugen müssen, daß die an sich schon ungewisse und unsichere Bestimmung sowohl der Idee des Absoluten überhaupt, als auch ihres Prinzips der Erkenntniß und Forderung der reinen Vernunft, noch nicht entspreche, indem Gott in ihnen auf keine Weise als die weder einfach an sich seyende, noch vielfach wirkliche, in und über der Welt selbstständige und freie Einheit gefaßt und dargestellt ist; und obgleich dieselbe in der Aufhebung und Vermittelung aller Gegensätze erhalten worden, dennoch zu sehr der bloßen Naturnothwendigkeit, die keinesweges in ihrer Einheit und Unterschiedenheit von der Vernunftfreiheit aufgezeigt ist, unterworfen erscheint. Der Grund hierfür aber ist hauptsächlich in die unvollkommene Auffassung und dargestellte Selbstoffenbarung zu setzen; denn wenn gleich auch die quantitative und stufige Entwickelung die Grundweise der ideellen Offenbarung ist, so ist sie, als solche, rein anfängliche, besonders in Betracht des vollkommenen Inhalts der absoluten Idee, dieser keinesweges genügend. Die ihr entsprechende, mithin auch vollkommene und wahre aber ist die des vernunftgemäß denkenden Verstandes, welche, identisch mit der absoluten Entwickelung der Idee selbst, vorzugsweise die dialektische oder Vernunftperiode genannt wird. Zu dieser aber konnte Schelling im Anfange noch nicht gelangen, weil er, aus Verkennung des Wesens aller Logik

und Dialektik, das subjective Prinzip der Erkenntniß, das reine Wissen oder die intellektuelle Vernunftanschauung nicht auch als das sich selbst der Wahrheit gemäß bestimmende, d. h. als denkendes oder dialektisches, begriffen und entwickelt hat.»

Wenn Schelling Vorwürfe, wie sie im Anfange der obigen Stelle ausgesprochen sind, vor dem Jahre 1809 gemacht worden sind, so hat man dazu allerdings ein Recht, obschon auch dort nicht vergessen werden darf, daß der Stifter der Naturphilosophie sein System erst noch zu entwicklen sich vorbehalten hat. Er hat hiermit erklärt, daß er selbst die bisherige Darstellung seines Systemes für unvollkommen und noch unwahr halte. Daß aber diese erste Stufe seines Systems ein nothwendiger Durchgangspunkt seiner eignen weitern Entwicklung war, welche durch diese weitere Entwicklung wieder aufgehoben wurde, ist eine Wahrheit, die nicht außer Augen gelassen werden darf. Die Naturphilosophie ist nur dann ein falsches System zu nennen, wenn sie die ganze Philosophie seyn will. Dieses wird aber schwerlich Jemand als die Meinung Schellings auch in der ersten Periode seines Systems behaupten wollen. Wem aber jetzt, nachdem der Welt schon seit 1809 eine neue Entwicklungsepoche durch Schelling nicht nur angekündigt, sondern auch im Keime oder Grundriß vorgelegt worden ist, so sollte man doch wohl erwarten dürfen, daß man nicht so rede, als wenn dieses Alles gar nicht geschehen wäre. Aus diesen Keimen und Grundrissen, die Schelling seit 1809 in verschiedenen Schriften niedergelegt, nun aber fort und fort entwickelt und ausführt, ist einleuchtend, daß seine Geistesphilosophie zur objectiven Grundlage die Wirklichkeit hat, mithin die Idee derselben keine logisch-vernünftige, sondern eine wirklich-vernünftige ist.

Es ist daher nicht «aus Verkennung des Wesens aller Logik und Dialektik,» sondern vielmehr aus der richtigen Erkenntniß des Wesens aller Logik geschehen, daß Schelling sein System nicht auf die Weise, wie Hegel es gethan, weiter entwickelt hat, denn gerade darin liegt die Unwahrheit des Hegel'=

schen Systems, daß dasselbe die logische oder dialektische Erkenntniß für die «der absoluten Idee entsprechende» hält. Es ist überhaupt die nun Alles entscheidende Frage, ob der Fortschritt oder die methodische Entwicklung der Schelling'schen intellektuellen Vernunftanschauung die logische seyn sollte und nach der Anlage des Systems seyn sollte. Alle logische oder dialektische Erkenntniß ist eine subjective und negative, keine objective und positive. Das positive Prinzip, aus dem die Welt entstanden ist und erhalten wird, ist nicht der logische göttliche Gedanke, sondern nur der göttliche Wille; das Verhältniß Gottes zur Welt ist daher kein logisches, sondern ein reelles, wirkliches. Die Vernunft Gottes verhält sich zu seinem freien Willen, wie das Negative zum Positiven. Wollte daher Schelling von seinem System der Naturphilosophie und der Wissenschaft der Vernunft oder logischen Gesetzmäßigkeit zur objectiven, wirklichen oder positiven Gesetzmäßigkeit übergehen, so mußte sich seine Philosophie zur gesammten Wirklichkeit erweitern, so daß sie nicht der logische Geist, sondern der Geist der Wirklichkeit ist. Es ist eine gänzliche Verkehrung der Begriffe und Mißbrauch der Sprache, wenn Hegel seinem absoluten Vernunftbegriff schöpferische Thätigkeit vindicirt. Von jeher hat die Sprache als Prinzip dieser Thätigkeit freien Willen vorausgesetzt. Aus diesem Prinzipe folgt eine ganz qualitativ andere Weltanschauung, als aus der bloßen Denkthätigkeit. Auf diese Weltanschauung hat das System Schellings schon in der ersten Periode vielfach hingedeutet, seit 1809 aber es ausdrücklich ausgesprochen.

Das System der Freiheit ist nicht der logische Idealismus, sondern der, aus der «Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus» resultirende, wirkliche Idealismus, d. h. der Idealismus der Wirklichkeit, nicht des logischen Gedankens. Wenn daher die Hegel'sche Schule mit ihrem Meister so viel Redens darüber macht, daß durch Hegel der Dualismus völlig überwunden seye und jeder Ansicht, die nicht dem logischen Idealismus huldigt, mit vornehmer Miene Unfreiheit des Gei-

stes, Festgerenntseyn im Dualismus vorwirft, so wird derjenige, welcher wohl weiß, was es mit dieser Ueberwindung auf sich hat, diese Schule um diesen Fortschritt nicht beneiden.

In der That wird von dieser Schule Schelling selbst gerade dieser Vorwurf gemacht. Hätte Schelling jemals eine solche Lösung des Dualismus geben wollen, so hätte sie ihm wohl nicht schwer werden können. Die Hegel'sche Lösung ist aber keine Lösung, sondern vielmehr eine Zerhauung des Knotens. Denn die Lösung beruht nur auf der Versicherung, daß die Logik Hegels objective Realität und die wahre Form der Wirklichkeit seye. Man mag aber diese Logik betrachten, von welcher Seite man will, so fällt die Unwahrheit dieser Versicherung sogleich in die Augen. Betrachtet man die Logik an und für sich, so ist ihr Prinzip durchaus verfehlt, weil schon ihr Anfang allen Fortschritt außer den in den philosophirenden Individuen angenommenen, oder in Gedanken gesetzten, durchaus kein objectiver Grund der Bewegung und des Fortschrittes vorhanden ist. Es ist mit dem ganzen Prinzipe der Logik nichts anzufangen; es kann nichts Wirkliches daraus folgen. Alles, was daraus folgt, ist nur künstlich gemacht, willkührlich angenommen. Wenn der Begriff zur Natur übergehen soll, so ist durchaus kein Vorgang in diesem Begriff, der ihn hierzu bestimmte. Daher macht Hegel auch den Uebergang mit den Nichts erklärenden Worten: «Die Idee entläßt sich.» Was wird hier vorausgesetzt? Welche Schwierigkeiten sind hier ignorirt? Die schwierigsten Probleme der Philosophie sind umgangen. — Betrachtet man aber die Hegel'sche Logik in der Wirklichkeit oder wie sie sich zur Wirklichkeit verhält oder wie sie die Wirklichkeit erklärt, so zeigt sie die ganze Beschränktheit ihres Prinzips. Wäre die Logik wirklich die wahre Form oder die Form der Logik die Wahrheit der Wirklichkeit, so müßte sie auch die Wirklichkeit genügend oder objectiv zu erklären im Stande seyn. Aber überall beweißt sie nur, wie unfähig sie ist, die Wirklichkeit aus sich zu erklären. Man darf nur die Hegel'sche Encyklopädie und sonstige Ausführung einzelner Wissenschaften be-

trachten, um sich zu überzeugen, wie es mit der objectiven Realität der Logik steht. Durch die Herausgabe der sämmtlichen Werke Hegels wird uns immer mehr Licht über das Prinzip des Systems aufgehen. Wollte daher Schelling kein bloßes System machen und den Dualismus nicht auf Unkosten der Wirklichkeit lösen, sondern wollte er einen objectiven Boden für seine Geistesphilosophie gewinnen, so mußte er zum positiven Prinzipe übergehen, das er in der oben aus der Schrift über die Freiheit angeführten Stelle auf das bestimmteste ausgesprochen hat. Der Dualismus der realen und idealen Welt ist hier aber nicht so leicht zu lösen, wie es sich Hegel gemacht hat. Es ist etwas sehr leichtes, sich ins reine Denken zu begeben, und seine Gedanken für göttliche Gedanken auszugeben, und die Wirklichkeit in sie zu zwängen, und was durchaus nicht in sie gehen will, für das Unvernünftige und Begriffslose zu erklären: und etwas unendlich Schwereres, den Geist der Wirklichkeit aus ihr selbst zu finden und sie aus ihm zu erklären.

Die neuere philosophische Periode hat allerdings den Dualismus des Wissens und Seyns nur auf subjective Weise zu lösen versucht, wovon das Fichte'sche System das consequenteste und die wissenschaftliche Durchführung war. Diese subjective Weise war, näher bestimmt, eine subjectiv-logische. Als diese subjective Vernunftwissenschaft durch Schelling in die objective überging, war die Methode noch anfangs eine logische geblieben. Aber bald trieb das System über diesen Standpunkt hinaus, und erkannte, daß es sich um die Lösung des Dualismus im Urich handele, der nicht, wie im subjectiven Ich, der Dualismus des Wissens und Seyns, sondern der Vernunft und Freiheit, war. Hiermit war nun die Aufgabe gestellt, das Verhältniß des Logischen zum Wirklichen zu entwickeln. Bis zu diesem Dualismus war aber nur Schelling, nicht aber Hegel fortgegangen. Seine Logik will nur den Dualismus des Wissens und Seyns als überwunden in der absoluten Idee aufweisen. Zum Geist kommt er erst durch die Natur. Und der

absolute Geist ist doch nur ein logischer Geist, kein wirklicher, der Schöpfer im eigentlichen Sinne wäre. Und darin eben, daß nur der Dualismus des Wissens und Seyns von Hegel gelöst werden sollte, da die Lösung des Dualismus der Vernunft und Freiheit gar nicht gedacht wurde, darin eben liegt die Falschheit des Hegel'schen Systems. Die Lösung dieses Dualismus ist die Aufgabe, die Schelling zum Mittelpunkte seines Systems gemacht hat.

Von diesem Standpunkte aus muß nun das, was Herr Mußmann sowohl über Schelling, als Hegel gesagt hat, beurtheilt werden. — Nachdem in der vorliegenden Schrift das Hegel'sche System in seinen allgemeinsten Umrissen dargelegt wurde, geht der Verfasser zu einer Kritik desselben über. Er sagt: «Die Geschichte hat nun einerseits, wie es recht ist, Hegels wissenschaftliche Größe und Bedeutsamkeit zur öffentlichen Anerkennung und Achtung gebracht; sie hat aber auch andererseits, weil in ihr der tiefste und größte Verstand herrscht, der als solcher den Gegensatz liebt und auflöst, gerecht richtet und in Allem vernünftige Zwecke verfolgt, mithin die lebendige Dialektik selbst ist, ihr Bewußtseyn über die Unvollkommenheiten und Mängel seiner Lehre, eben weil sie die Form des Endlichen an sich trägt, im Allgemeinen vernehmlich genug ausgesprochen und dasselbe daher nur im Einzelnen zu begründen den Wahrheitsforschern überlassen. Gereicht es nun der Philosophie Hegels zum besonderen Vorzuge, daß sie die Vereinigung der idealen und realen zur absoluten und wesentlichen Einheit auf eine solche Weise zu bewirken erstrebt hat, daß sie darin einen Dualismus, vielleicht wieder zu weit gehend, durchaus nicht aufkommen läßt und hiernach sich erst zu einem vollendeten Identitätssystem erhoben hat: so darf doch auch wieder die durchgeführte Nichtunterscheidung des subjectiv Logischen und Dialektischen mit dem objectiv Metaphysischen sowohl im Anfange als Fortgange der Wissenschaft der absoluten Idee nicht gebilligt und fernerhin übersehen werden, besonders deßwegen

nicht, weil hieraus allein viele innere und äußere Einseitigkeiten und Unrichtigkeiten des Systems selbst geflossen sind.»

Es wird nun weiter getadelt, daß nach Hegel die Wissenschaft einen Kreis beschreiben soll. Herr Mußmann meint, daß sie eher einem lebendigen Baume zu vergleichen seye. Dann geht der Verfasser aber auf einen wichtigen Moment über, indem er sagt: «Mit diesem Kreise hängt es aber aufs engste zusammen, oder vielmehr sein eigentlicher Grund ist der, daß im Systeme der Endzweck der sich vollkommen mit sich selbst vermittelnden Idee nicht in das absolut Gute, d. h. in Gott, als die absolut concrete, geistig vermittelte Identität des Wissens und Könnens, also nicht in die absolut theoretisch-praktische Einheit des göttlichen Reiches, sondern in die abstrakte Identität der sich selbst wissenden und denkenden, d. h. logischen, Idee oder in die concrete Totalität der Form des absoluten Geistes, gesetzt wird, welches die rein (abstrakt) speculative Wissenschaft der Logik ist; — ein Endzweck aber, der weder der vernünftigen Wirklichkeit, noch der reinen Vernunft der Idee, entspricht.»

Der Verfasser macht noch zwei andere Einwendungen gegen das System, die Recensent nebst den eben angeführten für die das Prinzip desselben treffenden hält. Er bemerkt, daß sich mit Recht das allgemein-geschichtliche Bewußtseyn dagegen aufgelehnt habe, daß ihm von Hegel zugemuthet wird, im Prinzip der Idee und der absoluten Wissenschaft Denken und Seyn schlechthin als Eins und Dasselbe zu setzen. Hegel habe weder die Identität, noch den Unterschied beider Extreme der Subjectivität und Objectivität der Idee zur klaren Einsicht gebracht, und die Kategorien vom Denken und Seyn träfen nur im Namen, nicht dem Sinne oder der Sache nach mit dem geschichtlichen Bewußtseyn zusammen. Folgerecht hätte Hegel, als Anfang des Systems, schlechthin nicht das Seyn, sondern die Identität vom Denken und Seyn, welche doch noch ein Anderes, als Eines und das Andere von Beiden seye, setzen müssen. Hierauf fährt der Verfasser fort: «In Beziehung auf die drei

Theile des Systems ist nun zunächst von der Logik zu bemerken, daß sie, nach Hegel, die eigentlich spekulative Philosophie oder die Wissenschaft der reinen Wahrheit selbst und damit zugleich dasselbe seyn soll, was sonst Metaphysik heißt. In der That aber ist auch die logische Wissenschaft schon ein vollkommen in sich geschlossenes System der Philosophie selbst, und bei näherer Betrachtung keinesweges nur der erste Theil eines anderen Systems, welches in der Encyklopädie enthalten ist; indem nämlich die sich selbst denkende Idee darin sich wirklich schon in ihrer Einheit und Ganzheit der Selbstoffenbarung denkt und im Allgemeinen zum Bewußtseyn bringt. Als erster Theil des vollständigen, Hegel'schen Systems betrachtet, steht sie aber auch so wenig in einem wahrhaft logischen Verhältnisse zu den beiden letzteren Theilen, daß diese dem Wesen nach schon im ersteren enthalten sind. Denn die Naturphilosophie oder spekulative Physik, die als solche eine zweite Metaphysik ist, trägt im Grunde nur das besondere Material nach, welches der abstrakte Begriff der Logik in seiner allgemeinen Entwickelung gleichsam hat fallen lassen. Dasselbe kann auch von der Philosophie des Geistes gesagt werden, die eigentlich nur der weiter ausgeführte Schluß der Logik ist; und dies mehr äußere Verhältniß der drei Theile verräth sich auch gar sehr in den bildlich-formellen Uebergängen derselben. Die vormalige Metaphysik enthält aber auch bekanntlich die Ontologie, Kosmologie und Pneumatologie; soll nun Hegels Logik diese Metaphysik seyn: so muß sie auch die genannten Theile in sich enthalten, wie es im Wesentlichen wirklich ist. Die Logik erklärt Hegel selbst aber auch als eine abstrakte Wissenschaft, als die Wissenschaft der absoluten Totalität der Form; alles Abstrakte und Formelle aber ist, und auch nach ihm selbst, ein unvollkommen, nur einseitig Wahres, weil ihm die Realität der Idee fehlt. Sollte mithin die Logik eine vollkommene Wissenschaft der Wahrheit, also auch eine wirkliche Metaphysik, seyn: so müßte sie nothwendig auch die Physik in allgemeiner und spekulativer Weise als die Erfüllung der Form und Ergänzung des

Abstrakten enthalten; eben so aber auch das Allgemeine der Wissenschaft des Geistes. Erst dadurch würde sie ein wahrhaft concretes Ganze allgemeiner und wahrer Gedanken oder Ideen seyn. Die drei Theile des Hegel'schen Systems sind daher auf eine noch vollkommenere und dem Wesen der Idee selbst entsprechendere Weise in einander zu bilden und zur Einen und absoluten Wissenschaft zu erheben, welche an sich sich selbst wieder eben so dreitheilig erscheinen muß. Erst hierdurch würde Evidenz, d. h. Einsicht und Klarheit, in die Wissenschaft kommen, woran es dem jetzigen Systeme Hegels noch sehr oft gebricht.»

Es ist in der That sehr zu wundern, wie der Verfasser in dem Bisherigen einige der wesentlichsten Verkehrtheiten des Systems hervorheben und diese nur für Fehler und Unvollkommenheiten des Systems halten konnte, ohne auf die ganze Falschheit des Prinzips zu kommen.

In der That «sind die drei Theile des Hegel'schen Systems nicht auf eine noch vollkommenere und dem Wesen der Idee selbst entsprechendere Weise in einander zu bilden,» sondern es handelt sich um eine ganz qualitativ-andere Stellung, um ein ganz anderes Prinzip ihrer Stellung zu einander. Es kann daher von einer quantitativ-anderen Stellung gar keine Rede seyn. Dieses liegt auch in den vom Verfasser selbst oben angeführten Einwendungen gegen das System, wenn er sie sich wahrhaft und nicht einseitig vermittlen will.

Es ist die Alles entscheidende Frage, ob die Logik an die Stelle der Metaphysik treten könne, ob die Logik die Metaphysik überhaupt seye. Diese Frage muß vor Allem in der Gegenwart zur Lösung gebracht werden. So lange dieses nicht mit dem ganzen wissenschaftlichen Ernste, mit partheiloser, unbefangener Hingebung an die heiligsten Interessen der Wahrheit geschieht, wird man sich nur selbst täuschen und hinhalten lassen von falschen Voraussetzungen, die jeden freien Blick in die eigentliche Kapitalfrage der philosophischen Gegenwart unmöglich machen. Auf halben Wegen kann einmal jetzt

nicht stehen geblieben werden; denn so würde der wesentliche Fortschritt nur gehemmt. Vor Allem muß allerdings die absolute Sicherheit der philosophischen Schule erschüttert werden. Denn als Parthei ist sie befangen und voll Fanatismus. Von dieser partheilichen Befangenheit hat sich der würdige Verfasser befreit. Aber es ist alsdann auch in die eigentliche Quelle und in das Grundprinzip des Systems einzudringen, um aus demselben dieses zu betrachten. So wird es in einem ganz anderen Lichte erscheinen; und es wird sich alsdann auch die Sehnsucht nach dem erzeugen, was in der Wahrheit frei macht. Unsere Gegenwart ist zu gewaltig angeregt von einem höhern positiven Geiste, als daß sie sich nicht bald über ihr eigentliches Ziel klar werden sollte. Jetzt erst, nachdem sich ein höheres Prinzip, als das logische, geltend gemacht hat, wird die Zeit aus ihm über die eigentliche und wahre Bedeutung des logischen Wissens zum Bewußtseyn kommen. Daß die logische Erkenntniß eine blos negative ist, diese Einsicht ist jetzt vor Allem der große Bereich und der Fortschritt der Zeit. Ist diese Einsicht gewonnen, so wird sich bald das Bedürfniß nach einem positiven Systeme geltend machen. Das Hegel'sche System wird durch die vollkommene Durchführung des logischen Prinzips in der Geschichte der Philosophie unsterblich seyn und es wird immer ein Meisterstück negativ-dialektischer Vollendung bleiben. Es hat aber auch positive Wahrheiten, die nie vergehen werden. Nur aus dem Prinzipe des Systemes dieselben betrachtet erscheinen sie verkehrt. Darum kommt nun Alles darauf an, daß man sich vollkommen über das Prinzip verständigt. Und dieses ist es, was ich hier bei der vorliegenden Schrift geltend machen wollte. So lange Fichte nicht erschienen war, blieb der Kant'sche Idealismus im Systeme versteckt; Fichte zeigte das Prinzip in seiner Consequenz, und so wurde Schelling über den subjectiven Idealismus hinausgeführt. Aus seinem Standpunkte hat Hegel den objectiv-logischen Idealismus entwickelt, und auch über diesen wird Schelling die Zeit hinausführen müssen.

Herr Professor Fichte und Weiße sind ebenfalls, wie Herr Mußmann, von dem Hegel'schen Systeme ausgegangen und haben sich durch dasselbe philosophisch gebildet. Sie sind aber im Verlaufe ihrer Entwickelung nicht blos in eine stärkere Opposition gegen dasselbe getreten, sondern sie haben auch ihre eigene philosophische Ueberzeugung in systematischer Entwickelung gegen das gedachte System in mehreren Schriften geltend gemacht. Referent will von diesen eine Uebersicht geben.

Fichte, Sohn des bekannten großen Philosophen, ist seinem Vater nicht in seinem Systeme gefolgt (was auch kein Ruhm vor Gott und der Welt wäre), sondern er ist dem Entwickelungsgange der Philosophie nach seinem Vater bis auf die neueste Zeit auf eine Weise gefolgt, daß er selbst, organisch diesen Entwickelungsgang weiter führend, in die jüngste philosophische Gegenwart eingreift und einer der Repräsentanten derselben ist.

Wie sich auch sein System, das er zu entwickelen begonnen hat, zum positiven Fortschritte der Philosophie der Gegenwart verhalten mag, worüber jetzt noch kein vollkommenes Urtheil gefällt werden kann, da das bis jetzt dem Publikum Vorliegende nur der einleitende Theil des Systems ist; so viel ist außer allem Zweifel, daß seine philosophischen und theologischen Schriften einen unberechenbaren Einfluß auf die Weckung, Belebung des Interesses der Philosophie auch bei demjenigen Theil des Publikums haben, das sich sonst, aus Verschuldung der Form und Darstellung unserer deutschen Philosophen, von der Philosophie abwendet. Die deutsche Philosophie hat ihre Entfernung von der objectiven Wirklichkeit, von dem Leben, auch in der Form und Darstellung ausgedrückt. Die Schwerfälligkeit der Form und das Abstruse der Darstellung hat sich bis zur gänzlichen Verrenkung der Sprache und Verkehrung alles Sprachgebrauches ausgebildet und so immer mehr den Zugang abgeschnitten. Wir Deutschen haben immer noch nicht das Vorurtheil gänzlich abgelegt, daß Unverständlichkeit der Form ein Beweis des Tiefsinnes sey. Der Hauptgrund liegt freilich an

der bloßen, allem Leben entfremdeten Schulbildung der Deutschen, und man könnte sagen, an unserm ganzen Stande des Nationallebens.

Wenn ich hiermit auch keineswegs denen das Wort reden will, welche ihre Unfähigkeit, in Ideen einzugehen, aus Mangel an Ideen, mit der Unzugänglichkeit der philosophischen Systeme verbergen wollen, so kann doch auch nicht in Abrede gestellt werden, daß die Schulform auch sonst ideenreiche Geister von den philosophischen Systemen fern hält. Auch die Wahrheit will ich hier nicht übersehen wissen, daß die Philosophie, wie sie überhaupt den Geist und die höhere Bildung, den idellen Höhepunkt eines Volkes, ausspricht und zum Bewußtseyn bringt, auch nothwendig ein Weiterbilden der Sprache zur Aufgabe haben muß. Wo neue Begriffe entstehen, muß auch eine neue Sprache geschaffen werden, und diese führt wieder zur Entwicklung neuer Begriffe.

So sehr nun dieses anerkannt werden muß, so darf doch nicht verkannt werden, daß die Philosophie sich so viel, als möglich, von der sogenannten Schulform befreien und sich zur Form des Lebens, der objectiven Wirklichkeit, erweitern muß, um diese aus sich selbst zu erklären und zu begreifen. Bequem mag es allerdings seyn, in allgemeinen Begriffen und Formen sich zu bewegen und darin fortzureden, wobei man oft sehr wenig oder gar keine Gedanken zu haben braucht; unendlich schwerer aber ist es, sich in die Dialektik des Lebens selbst zu versetzen und es zu begreifen.

Es ist nun in unserer Zeit mit dem wiedererwachten religiösen Bedürfniß auch das Bedürfniß nach Selbstverständigung über die höchsten Lebensfragen unter dem größern Publikum hervorgetreten. Es liegt nun Alles daran, daß die Philosophie vermittelnd eintritt und die Kluft der Wissenschaft und des Lebens aufhebt und beide versöhnt. Diese Aufgabe liegt der deutschen Philosophie jetzt dringender vor, als jemals.

Besonders auch in dieser Beziehung ist das philosophische Bestreben Fichtes von so großem Einfluß auf die gegenwärtige

Zeit. Er hat eine seltene Klarheit und Einfachheit der Darstellung, die nicht, wie bei sehr Vielen, auf Unkosten der Tiefe erscheint, wo die Seichtigkeit der Auffassung die Unklarheit unmöglich macht.

Es gibt ein Gewebe von Raisonnement des gemeinen Menschenverstandes, das deßwegen über die Unverständlichkeit erhaben ist, weil sich Alles, was es vorbringt, von selbst versteht. Bei Fichte ist es dagegen eine außerordentliche Naturgabe, die tiefsten Ideen in der klarsten, faßlichsten Form darzustellen. Ihm steht der Ausdruck ganz zu Gebot; nirgends ist ein Ringen mit demselben bemerkbar, nirgends ist eine Schwerfälligkeit sichtbar. — Ich will nun zu seinen Schriften übergehen.

Eine äußerst anregende, geist- und ideenreiche Schrift ist seine Vorschule der Theologie*). Auf diese folgte die Charakteristik der neuern Philosophie, als deren Fortsetzung Herr Fichte seine Schrift: «Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie, erster kritischer Theil, 1832,» angibt.

Der Verfasser gibt in der Vorrede eine gedrängte Uebersicht seines Systems, das er mit dieser Schrift zu entwickeln beginnt, Jedoch ist dieser erste Theil der kritische Theil oder kritische Einleitung in das eigene System. Er beginnt mit einer Einleitung, worin er den Charakter der gegenwärtigen philosophischen Epoche entwickelt. Er geht davon aus, daß von jeher sich eine zweifache Richtung der Speculation vorfinde, die eine, welche sich der Erkenntniß des Wesens aller Dinge, Gott und seinem Verhältniß zu der Welt zuwandte, die andere, die das Erkennen selbst nach Wesen und Umfang zu erkennen strebe. Die erste nennt er die objective, die andere die subjective Richtung oder die Seynslehre und Erkenntnißtheorie.

Der kritische Theil zerfällt daher in die drei Hauptabtheilungen: 1) Die objective Richtung, 2) die subjective, 3) die Versuche zur Vermittlung.

---

*) Sätze zur Vorschule der Theologie von J. H. Fichte. 1826.

Der zweite Theil des Systems *) enthält die Grundzüge zum Systeme der Philosophie, das Erkennen als Selbsterkennen. Der Verfasser geht davon aus: «Das Bewußtseyn muß sich entwicklen zum speculativen Denken, und wie alles Philosophiren diese thatkräftige Entwicklung stillschweigend voraussetzt, dies also der bewußtlose Anfang aller Systeme ist: so soll dieselbe hier nur ausdrücklich hervorgehoben und zum bewußten Ausgangspunkte gemacht werden. — Somit kann das Bewußtseyn philosophirend nur von Sich Selbst anfangen in seiner unmittelbaren Gegebenheit, aus dieser zum Denken, endlich zum speculativen Denken sich emporentwickelnd. So allein ist der Widerspruch des Anfangs vollständig überwunden: das Bewußtseyn ist dieser Anfang, weil es allein sich das schlechthin Gewisse (das Nichtabstrahirbare) ist. Darin aber erzieht es sich selbst zur Philosophie, welche nicht nur der eigene Anfang, sondern darin die Selbstbegründung ist. Und so enthält der erste Theil des Systems, als dieser selbstbegründende, die wissenschaftliche Entwicklungsgeschichte des Bewußtseyns zum und im Denken und damit die Abhandlung der möglichen Verhältnisse desselben zur Wahrheit, woraus die verschiedenen Standpunkte nicht nur des Erkennens überhaupt, sondern auch des speculativen Erkennens — die möglichen philosophischen Systeme — sich ergeben (und dieser Grundgedanke, daß die Philosophie vorerst zu sich zu erziehen habe, lag, wenn auch noch unentwickelt, allen Versuchen zu Grunde, von logischen oder psychologischen Untersuchungen oder von einer Kritik des Erkenntnißvermögens in ihr auszugehen. Eine solche Logik oder «Kritik» des Erkennens, jedoch in der Methode der Entwicklung, strebt der vorliegende erste Theil an; nicht weniger, aber auch nicht mehr. Dabei mußten jedoch alle eigentlich ontologischen Untersuchungen ausgeschieden und dem zweiten Theile vorbehalten bleiben, wodurch sich auch hier die Verschiedenheit unserer Theorie von dem

---

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie. 1833.

ergibt, was Hegel Wissenschaft der Logik nannte und was er in ihr zum Anfange der Philosophie machte).»

Die im ersten Theile vom Verfasser gegebenen Fundamentalsätze seines Systems geben uns eine allgemeine Uebersicht über das ganze System in seinem wesentlichsten Verlaufe.

Es ist ein sehr tiefer, großartiger Gedanke, welchen Fichte in diesen Fundamentalsätzen damit ausspricht, wenn er sagt: «Als vollständiges System ist die Philosophie nothwendig daher zugleich auch organische Geschichte der Philosophie.» Und in der That sind die angegebenen Grundlinien des Systems der wirkliche Versuch, diesen Grundsatz in Anwendung zu bringen. Zwar ist diese Anschauung von dem philosophischen Systeme nicht Fichtes eigene Erfindung, sondern sie ist hauptsächlich die Erfindung Hegels. Indessen erklärt er seine von Hegel verschiedene Ansicht dahin, daß er, indem er die Grundidee der Philosophie als Urbild zugleich und Abbild der Entwickelung des Selbstbewußtseyns entwickele, nachweise, wie keine einzelne Philosophie diese Grundidee in sich realisiren könne, sondern den Gegensatz und die Ergänzung anderer Systeme sich gegenüber habe, deren Verkehr unter einander somit kein polemischer, sondern ein organisch sich orientirender sey. Seine Polemik gegen Hegel erklärt er als diese, daß Hegel die alleinige Philosophie dargestellt zu haben meine und ein einseitiges Prinzip für das universelle ausgegeben habe. — Der vorliegende zweite Theil führt das Erkennen als Selbsterkennen bis zum speculativen Erkennen fort.

Der folgende Theil soll die Ontologie enthalten, die in ihrem Verlaufe in speculative Theologie übergehen soll. Es wird aber nicht allein darauf ankommen, wie dieser Uebergang vermittelt oder gefunden wird, sondern auch hauptsächlich wird es auf die speculative Theologie ankommen, wie sie ausgeführt ist; und endlich, welche Stellung sie zum Ganzen, jetzt erst hervortretenden, positiven Systeme hat.

Es hat dem Verfasser nicht gefallen, anzudeuten, wie sich das System durch die speculative Theologie nnn in seiner wei-

tern Entwicklung gestaltet. Und doch ist Referenten dies ein Hauptmoment, auf das ihm Alles ankommt. Es ist schon eine der bedeutendsten Fragen hier zu lösen: Wie der Verfasser aus der subjectiven oder negativen Dialektik in die objective oder positive gelangt. Es ist nämlich leicht, sich in den Prozeß des Denkens zu versetzen und das Bewußtseyn in seiner dialektischen Fortbewegung zum Absoluten darzustellen, aber schwer, aus diesem Denkprozeß wieder heraus in die Wirklichkeit zu gelangen, ohne den Uebergang willkührlich anzunehmen oder zu erschleichen. Aber auch, bei dem wahren, objectiven Anfange der positiven Philosophie angelangt, fragt es sich ferner, was mit diesem Anfange gemacht wird oder wie die Methode des Systems sich nun gestaltet.

Offenbar ist die Hegel'sche Logik, ihrem Wesen nach, auch Ontologie oder Wesenheitslehre oder die Lehre von den « reinen Wesenheiten. »

Die Phänomenologie des Geistes treibt dialektisch das Bewußtseyn bis zu dem Momente fort, wo der Gegensatz zwischen Wissen und Seyn aufgehoben ist und das reine Wissen und die eigentliche Wissenschaft beginnt. Das reine Wissen oder die eigentliche Wissenschaft ist Resultat der Phänomenologie des Geistes.

Eben so entwickelt Fichte das Bewußtseyn bis zum speculativen Erkennen, womit das Erkennen als Selbsterkennen endigt und die Ontologie beginnen soll. Das speculative Erkennen hat den Dualismus des Subjectiven und Objectiven völlig überwunden. Das Bewußtseyn ist bei dem Absoluten angelangt. « Als Wissen von Gott hat aber das Bewußtseyn den Quell der Wahrheit *in sich selbst* gefunden, und es wendet sich nun dazu, diese göttliche Offenbarung in sich zum entfalteten Bewußtseyn zu bringen; es ist das denkende Entwickeln der Offenbarung Gottes im Bewußtseyn, was hiernach einziger Inhalt der Philosophie, wie alles Bewußtseyn, bleibt. In der vollendet durchgeführten Reflexion hat das Bewußtseyn die Gottesferne erfahren; nun hat es aber (mit dem speculativen Erken-

nen) einen Umschwung erhalten und ist in die Gottesnähe und Einheit mit Gott zurückgekehrt.»

So rechtfertigt unser tiefsinnige und geistvolle Verfasser sein System, das er, nach dem Hegel'schen, als ein neues und als das Resultat des bisherigen philosophischen Entwickelung aufstellt. Und in der That liegt in diesem Uebergange von dem Idealismus der Reflexion zum speculativen Erkennen der große Wendepunkt der Zeit, als der Schelling in der Weltgeschichte dasteht. Hegel hat dieses speculative Erkennen als das logische erkannt.

Das speculative Erkennen ist die Logik, die an die Stelle der bisherigen Metaphysik tritt. Auch über diesen Entwickelungsmoment ist hinauszugehen; die Logik ist nicht das speculative Erkennen, sondern nur der Weg zum speculativen Erkennen. So ist die Logik freilich selbst speculativ, aber hat doch nur negative Bedeutung.

Mit der speculativen Theologie beginnt erst das positive System. So ist über Hegel hinausgegangen, und das negative Prinzip, das er zum positiven machte, als solches erkannt; und damit ist zugleich auch ein ganz neuer Standpunkt gegeben.

Unser Verfasser ist mit dem Schlusse der vorliegenden Schrift bis zum speculativen Erkennen fortgeschritten. Nun beginnt die Ontologie, in deren Verlaufe er zur speculativen Theologie überschreitet. Hiermit soll über das Hegel'sche Prinzip hinausgeschritten werden.

Auf diesen Uebergang und auf den positiven Anfang, der durch diesen Uebergang gewonnen wird, und wie er sich zu der hinter ihm liegenden Entwickelung verhält, und was er aus sich nun entfaltet, — darauf scheint mir Alles anzukommen. Oder mit andern Worten: Alles scheint mir nun bei dem neuen Systeme Fichtes darauf anzukommen, wie er den Uebergang aus der Ontologie in die speculative Theologie macht, und was der positive Anfang ist, und was er aus sich macht, sowohl für die, hinter ihm liegende, philosophische Entwickelung, als auch, was er positiv oder fortschreitend aus sich entwickelt.

Herr Professor Weiße ist in der Schrift: «Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegels,» Leipzig, 1829, zuerst gegen Hegel aufgetreten, jedoch nur so, daß er sich zum Systeme der Hegel'schen Logik bekennt, ohne sich mit gleicher Unbedingtheit zu seiner Philosophie der Natur und des Geistes zu bekennen.

«Wir wollen nun, heißt es, um aller Zweideutigkeit wegen des fernerhin zu Sagenden vorzubeugen, hier sogleich mit der Bemerkung hervortreten, daß man, was kein Schüler Hegels bis jetzt bemerkt zu haben scheint, auf das Allerschärfste unterscheiden kann zwischen der Logik Hegels und seiner übrigen Philosophie; daß man ein unbedingter Anhänger der erstern seyn kann, ohne darum mit gleicher Unbedingtheit zu der letzteren sich zu bekennen, welche Hegel selbst für nichts anders als angewandte Logik erklärt und damit dem Vorbehalte Raum gibt, daß es einem Jeden zugestanden seyn müsse, eine auf sich ruhende und in sich abgeschlossene Erkenntniß zu billigen und in sie einzugehen, ohne deßhalb die von ihr gemachte Anwendung durchaus gut zu heißen. Was wir daher fürerst von der Logik Hegels kürzlich zu berichten haben, wünschen wir genau unterschieden von der nachfolgenden Kritik seines übrigen Systems. Die erstere betrachten wir als eine Schöpfung, einzig in ihrer Art und durchaus vollendet, bei welcher von einer eigentlichen Kritik allerdings nicht die Rede seyn kann, indem ihr Inhalt durchaus auf keine andere Weise, als durch streng wissenschaftliche Darstellung ihrer selbst, andern vollständig mitgetheilt zu werden vermag.» (S. 11.) — Eben so wird S. 28. die logisch-metaphysische Wissenschaft, als die Begründung der Idee des Absoluten, als von Haus aus speculativer Natur erklärt, die also nicht Einleitung in den Begriff dieser Idee, sondern Ausführung und Entwicklung dieses Begriffs, nach dem, was er an und für sich und abgesehen von seiner Offenbarung innerhalb des Zeitlichen und des Räumlichen seye. Indessen ist dem Verfasser das Logische nicht zwar die ausschließende

Wahrheit, das Ein und Alles, sondern nur die Basis und die nothwendige Form des Seyns der Natur und des Geistes Nichts desto weniger, meint er, müsse man die Nothwendigkeit einsehen, daß die Totalität dieses concreten Alls sich für den denkenden Geist nach dem Schema jener ihrer absoluten Form gestalte, da diese Totalität ja auf keine Weise eine Einheit und Ganzheit seyn könnte, wenn sie nicht ihre Bestandtheile und Momente als die Gliederung der logischen Idee in sich enthalten zeigte. In dem logischen Erkennen selbst ist diese Gewißheit enthalten, daß die höchste Form dieses Erkennens nicht nur an sich gegenwärtig und allein, sondern auch daß sie die ausschließende Form der Einheit für Alles ist, und daß nichts, was ist, sich der Macht dieser Einheit entziehen kann.

«Diese Gewißheit wird durch kein intensives Mehr von Wesenheit, welches innerhalb der Natur- und Geisteswelt auftritt, Lugen gestraft, eben so wenig, wie durch die Form des Begriffs und der Idee selbst der erste Ausspruch der Logik, daß Alles, was ist, ist, oder irgend ein folgender unter den übrigen der niedriger stehenden und in höhere Formen eingehenden Lügen gestraft wird.» (S. 158, 159.)

Die Logik Hegels ist keine subjectiv-idealistische Vorbereitung zur intellektuellen Anschauung des Absoluten oder des wahrhaft Seyenden, sondern sie ist diese Anschauung selbst oder sie ist die Wissenschaft des reinen Begriffes der absoluten Idee, wie diese an und für sich ist, und abgesehen von ihrem Eingehen in räumliche und zeitliche Verhältnisse, das, als eine Entäußerung der Idee, ein Abfall von sich selbst ist. (S. 33.) Die Logik entwickelt das Bewußtseyn des Bewußtseyns der Allheit, Ewigkeit oder Nothwendigkeit ihres Begriffes (S. 33, 34, 40.), oder, nach Spinoza, wie es unter der Gestalt der Ewigkeit erscheint.

So hoch nun der Verfasser die logische Idee stellt, so meint er aber doch schon in dieser ersten Schrift, daß das Unvollkommene des Systemes dies seye, daß ihm die Wirklichkeit außer der logischen Idee das Nichtsseyende seye. Unter Wirklichkeit meint der Verfasser das Seyn des Räumlichen und Zeitlichen. Er stellt den in der ersten Auflage der Hegel'schen Encyklopädie

vorkommenden Satz hervor, wornach die Logik am Schlusse des Systemes die Bedeutung speculativer Theologie erhalte, und erklärt sich dagegen. (S. 117, 118.) Die Philosophie der Natur und des Geistes erscheint Hegeln nur ein Anhang zur Logik, die, ohne wesentlichen Abbruch der zu gewinnenden Einsicht, wohl auch wegfallen könnte als integrirender Theil der philosophischen Wissenschaft. (S. 120.) Nach der Ansicht Herrn Weißes soll im Systeme allerdings eine Wissenschaft als solche, deren Idee die Wahrheit ist, vorkommen, eine Wissenschaft der Wissenschaft oder eine Wissenschaftslehre, wozu sich Kunst und Religion als reichere, höhere und umfassendere Gestaltungen derselben verhalten. Jene Wissenschaftslehre soll die Wissenschaft innerhalb der Allgemeinheit und Innerlichkeit des reinen Gedankens bleiben. (S. 215.) Sie soll, wie von den andern Theilen des Systemes, so auch von der Logik, unterschieden werden. Zu der logischen Idee soll sie sich wie die speculative Idee verhalten. Sie ist die, in den einfachen subjectiven Gedanken eingewickelte, also rein innerlich bleibende, Totalität aller Beziehungen des endlichen, natürlichen Seyns auf jene seine ewige Grundlage. (S. 216.)

Die Wissenschaftslehre durchläuft, als erster Theil der Wissenschaft vom absoluten Geiste, innerhalb ihres eigenen Gebietes einen Cyklus von Subjectivität, Objectivität und Idealität oder Absolutheit, ohngeachtet sie, nach ihrem Verhältnisse zu den übrigen Wissenschaften betrachtet, die Idee des absoluten Geistes überhaupt nur als Wahrheit, d. h. als subjective und innerliche, und als Grundlage enthält. — Nachdem solchergestalt die philosophische Wissenschaft sich selbst erfaßt hat, nicht zwar als die einfache Rückkehr zu dem rein logischen Begriffe, aber als die ausdrückliche Wiederschaffung dieses Begriffes im Geiste unter der Gestalt des Ewigen und Nothwendigen in allem natürlich und geistig Seyenden, dessen unwandelbare Form jenes Ewige ist, so hat sie, im Gegensatze zu sich selbst, als ihrem eigenen Gegenstande, denselben Schritt zu thun, den sie früher als Philosophie der Natur im Gegensatze zu der Logik thun mußte. Die Idee der Schönheit verhält sich innerhalb des

absoluten Geistes genau eben so zur speculativen Idee, wie sich in dem Ganzen die Idee der Natur zu der logischen verhält. (S. 219, 220.) Daher ist dem Verfasser die Aesthetik oder die Wissenschaft von der Idee der Schönheit der zweite Theil der Wissenschaft vom absoluten Geiste. (S. 222.) Der dritte und schließende Theil der Wissenschaft vom absoluten Geiste und des Systemes der Philosophie überhaupt ist die Philosophie der Religion oder die speculative Theologie.

Diesen oben erwähnten Schritt that nun der Verfasser selbst, indem er das «System der Aesthetik,» als Wissenschaft von der Idee der Schönheit, in drei Büchern 1830 dem Publikum vorlegte. Er erklärt sich in der Vorrede, daß er, «in der Ueberzeugung von der wirklichen Trefflichkeit und innern Wahrheit der neuerfundenen (Hegel'schen) Methode und von ihrer Unentbehrlichkeit zur fernerweiten Vervollkommenung der Wissenschaft,» sich in diesem Werke diesem Systeme anschließe, dessen wichtigstes und bedeutendstes Glied, wie es im ersten Paragraphen heißt, die Wissenschaft der Logik seye. Später wird die Wissenschaftslehre oder die Wissenschaft von der Idee der Wahrheit als erster Theil der Wissenschaft vom absoluten Geiste, deren zweiter Theil die Aesthetik selbst seye, anerkannt. Näher bestimmt wird dieser erste Theil der Wissenschaft, welcher der Aesthetik vorausgesetzt wird, «als die Wissenschaft, welche Alles, was ist, unter der Gestalt der Ewigkeit, d. h. in der Form der absoluten, logischen Idee, erkennt.» (Erster Theil, S. 25.) Die Idee der Wahrheit wird hiernach als die absolute Identität des geistigen Erkennens mit dem Erkannten bestimmt. (S. 30.) — Speculatives Erkennen heißt überhaupt Erkennen unter der Gestalt der Ewigkeit. (S. 35.) —

Die nächstfolgende Schrift unsers Verfassers ist: «Ueber das Verhältniß des Publikums zur Philosophie in dem Zeitpunkte von Hegels Abscheiden. Nebst einer kurzen Darlegung meiner Ansicht des Systemes der Philosophie. 1832.»

Hier wird nun auf der einen Seite wiederholt, daß die logischen Formeln und Abstraktionen die wahrhaften und ewigen

Formen der Vernunft seyen. (S. 37.) Und noch auf derselben Seite zum Theile wird gesagt: «Es kann a priori auf rein logische oder dialektische Weise erkannt werden, daß, was wahrhaft ist, nothwendig ein Lebendiges und Freies seyn muß; aber die Erkenntniß dieses Lebendigen und Freien selbst ist nicht eine Erkenntniß a priori. Was a priori erkannt wird, ist eben nur die abstrakte Nothwendigkeit dieser Form; wird daher die Form selbst für den Inhalt genommen, so ist das Erkannte eben nicht mehr ein concret Lebendiges und Freies, sondern in seiner Nothwendigkeit ein Abstraktes, d. h. ein Todtes.» (S. 36, 37.)

In dieser Schrift stellt sich Herr Weiße mit mehr Entschiedenheit, als in den frühern, dem Hegel'schen Systeme entgegen. Referent will nun noch einige Momente am Ende, ehe der Verfasser seine Ansicht des Systemes der Philosophie darlegt, anführen. «Bis auf den gegenwärtigen Moment hat die gesammte geschichtliche Entwickelung der Philosophie unverkennbar darnach hingestrebt, jene vollständige, obwohl einseitige, Durchbildung der abstrakt-metaphysischen Formen- oder Ideenwelt zu vollenden, durch deren Abschluß erst eine vollständige Aussonderung derselben von der lebendigen Wirklichkeit möglich wird. Dem Hegel'schen Systeme gebührt der Ruhm, diese Durchbildung vollbracht zu haben, aber, zuerst auf diesem Gipfel der Speculation angelangt, vermochte es sich noch nicht von dem alten Irrthume, der in der Verwechselung des Abstrakten mit dem Concreten bestand, loszumachen, sondern versank sogar tiefer darin, als irgend ein früheres System, indem es den reinen, von allem concreten, göttlichen sowohl, als menschlichen und weltlichen, Inhalte entleerten, metaphysischen Begriffe geradehin für den Grund und die Substanz aller Dinge, für die Gottheit selber, ausgab. — Nicht das Höchste selbst, sondern nur ein Werkzeug, um das Höchste zu erreichen, ist das Ergebniß der Hegel'schen Philosophie. — Von den verschiedensten Seiten her thut sich eben jetzt das Streben hervor, den starren Formalismus jenes Systemes zu durchbrechen und über dem Tode das Leben aufblühen zu lassen. Als das Ziel dieses Strebens ist schon mehrfach die klar und vollständig durch-

gebildete Idee der Gottheit und der absolut geistigen, unsterblichen Persönlichkeit des Menschengeistes ausgesprochen und hiermit die Philosophie von dem Seitenwege, den sie eine zeitlang hatte einschlagen müssen, auf ihre eigentlichen und höchsten Probleme zurückgeführt worden.» Es wird als das Verdienst Hegels die Wiederaufnahme und die gediegene Durchbildung der Dialektik gerühmt, und hinzugesetzt, wenn auch einstweilen die unmittelbare Gestalt der Hegel'schen Lehre für den Beginn der neu einzuschlagenden Richtung einzustellen, in mancher Hinsicht ersprießlich seyn mochte, so wäre dieses schon zu dulden, dafern nur der Geist jener Lehre nicht verloren gehe. —

Indem nun der Verfasser seine Ansicht des Systemes der Philosophie vorlegt, erklärt er sich für die Beibehaltung der Eintheilung der Philosophie in Logik, Philosophie der Natur und des Geistes. Für den Wendepunkt, an dem sein System von dem Hegel'schen abgehe, erklärt er die Theorie des Raumes und der Zeit, wodurch man zu einer durch und durch verschiedenen Weltansicht hingelange. Die Nichtigkeit alles Logischen ist, nach dem Verfasser, daß es sich gegen die drei Momente der Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, gleichgültig verhalte. Für einen bedeutenden Umschwung wird es erklärt, daß die Betrachtung der Natur und des Geistes für eine Steigerung der logischen Idee über sich selbst hinaus, für ihre höhere Wahrheit und Wirklichkeit, gelte. Denn das erklärt Herr Weiße eben für das Unwahre des Hegel'schen Systemes, daß es den reinen, von allem concreten, göttlichen sowohl, als menschlichen und weltlichen Inhalte entleerten metaphysischen Begriff geradehin für den Grund und die Substanz aller Dinge, für die Gottheit selber, ausgibt. Der nächste Schritt, den von diesem Punkte aus die Philosophie zu thun hat, wird ohne Zweifel dieser seyn, daß sie das, was an sich bloße Form ist, ausdrücklich dafür erkennt und zu einer solchen Anwendung dieser Form auf den Inhalt sich entschließt, wodurch die eigenthümliche Natur dieses letztern in ihren Rechten nicht gekränkt wird. Bei diesem Uebergange von der abstrakten Speculation zur concreten müssen offenbar alle die großen Fragen über den Grund

und das innerste Wesen der Welt, über die Persönlichkeit Gottes und die übersinnliche Bestimmung seiner Geschöpfe, die ehemals die Philosophie beschäftigt hielten, von neuem in Anregung kommen und einer neuen und vielleicht befriedigendern Beantwortung entgegengehen. (S. 46, 47.)

Die Idee der Wahrheit, Schönheit und Gottheit sind dem Verfasser nun die Grundmomente seines Systemes. Die Idee der Wahrheit ist der Begriff des absoluten Wissens, die nicht, wie bei Hegel, die Substanz des absoluten Geistes, sondern nur die unmittelbare, abstrakt- und selbstlose Gestalt dieses Geistes, die eben wegen ihrer Selbstlosigkeit ganz innerhalb der endlichen Welt verwirklicht werden könne. — Die Idee der Schönheit hat zu ihrer höchsten Wirklichkeit nicht den Begriff der Kunst, sondern den Begriff des Genius. Die Idee der Gottheit ist die Idee der Güte und die Wissenschaft derselben ist die speculative Theologie als der Schlußstein des ganzen Systemes der Philosophie.

Die speculative Theologie beginnt mit einem Beweise von der Wahrheit und Wirklichkeit Gottes, d. h. sie leitet den Begriff der Gottheit aus dem Einfachern und Abstraktern dialektisch ab. Dieses leistet die speculative Theologie mittelst einer Zusammenstellung der Ideen der Wahrheit und der Schönheit oder Zurückführung der letzteren auf die erstere, woraus sich die Nothwendigkeit einer dritten und höheren Idee ergibt, worin beide Eins sind, — das Eine und Allgemeine der absoluten Wahrheit zugleich die schöpferische Substanzialität und die concrete Besonderheit ihres absolut geistigen Gegenbildes hat. Pantheismus und Deismus, in ihrem schroffen Gegensatze zu einander, jener durch die philosophischen Systeme der Platoniker, des Spinoza und Schelling, dieser durch das System des Leibnitz repräsentirt, bilden hier die Stufen, die der abstrakte Begriff der Gottheit dialektisch durchgehen muß, um sich zur vollen Wahrheit der Idee zu gestalten. Die Idee selbst erscheint zunächst als höhere Einheit des Pantheismus und des Deismus, als der Begriff eines nicht außerzeitlichen, sondern alle concreten Dinge durch die einfache Kraft ihres geistig absoluten Daseyns durchdringenden Wesens, das

aber, als höchste Einheit von Allem, nicht beiläufig und im Einzelnen, sondern nach seiner Substanz und Totalität, die Form der Idee als solcher, d. h. in der Anwendung auf das Concrete, die Form der Persönlichkeit hat.

Herr Weiße entwickelt nun in allgemeinen Umrissen sein System aus diesem aufgestellten Centralpunkte, dem Begriffe der Dreieinigkeit, der Schöpfung, Erlösung, die Religionsphilosophie, die Ethik u. s. w.

Die letzte Schrift des Verfassers: «Die Idee der Gottheit,» 1833, schließt sich unmittelbar an die Aesthetik an und soll die speculative Theologie, die der Verfasser für den Schlußstein des Systemes gibt, als erster Theil eröffnen. Der zweite und dritte ist die Philosophie der Religion und die religiöse Ethik. In diesen beiden Wissenschaften soll sich die Idee der Gottheit weiter bestimmen und sich zu dem Begriffe der Religion und des göttlichen Reiches der Sittlichkeit gestalten.

Der Verfasser gibt uns in der Einleitung seine Ansicht über die drei Beweisarten für das Daseyn Gottes an und ist der Meinung, daß sie (der ontologische, kosmologische und physicotheologische) auf eine Stufen- oder Potenzenfolge in dem Begriffe der Gottheit hindeuten, die den Grundtypus der ächten, theologischen Wissenschaft ausmachte, daß sie einen dialektischen Cyclus unter einander bilden sollten, analog jenem, nach dem Typus jener Logik, die der Verfasser für die ächte Form aller wahren Wissenschaftlichkeit erkennt, gebildeten Begriffsverlaufe.

Das erste Hauptstück handelt von dem ontologischen Begriffe der Gottheit oder von dem Pantheismus. Im ersten Kapitel werden als die beiden Repräsentanten dieses Beweises Anselm von Canterbury und Cartesius aufgeführt. Augustin, der eine sehr ausführliche Darstellung des ontologischen Beweises gäbe, könne deßwegen nicht als klassisch für diese Beweisform gelten, weil er nicht genug in der Abstraktion vordringe und nicht zu dem Ausdrucke der philosophischen Wahrheit durch den Begriff des reinen Seyns gelange.

«Die Einsicht, bemerkt der Verfasser, daß alle Erkenntniß in einen subjectiven Idealismus zusammenschwinden und des

realen Bezugs auf ein Ansich der Dinge oder auf eine objective Wahrheit beraubt werden würde, wenn sie nicht ihre höchste organische Einheit und ihr concretes Lebensprinzinzip in jenem Begriffe fände, macht diesen Beweis zu einem wesentlichen Momente in der Entwickelung der Philosophie, während er ohne dieselbe, nebst seinen Consequenzen, d. h. nebst der gesammten, aus ihm hervorzuentwicklenden rationalen Theologie vielmehr als eine besondere Erkenntnißart neben der Philosophie, als in ihr, stehen würde, wie dies bei Anselm allerdings auf gewisse Weise noch der Fall ist.»

Anselmus ging nämlich, nach dem Verfasser, als Theolog von dem ethisch-religiösen Interesse und dem Begriffe des Guten und Göttlichen aus und entwickelt aus diesem den speculativen Begriff der Existenz recht eigentlich hervor. Cartesius hingegen, als speculativer Philosoph, geht von der Forderung einer absoluten Gewißheit als solcher aus und nimmt den Begriff eines allervollkommensten Wesens als einen anders woher gegebenen auf, um durch die Betrachtung und Analyse desselben dieser Forderung zu genügen. Den Begriff des Guten bei Platon setzt der Verfasser mit dem Anselm'schen Beweis in eine enge Verwandtschaft, nur daß Platon denselben als das höchste Prinzip alles Erkennens geltend mache. — Nachdem das von Kant gegen den ontologischen Beweis Vorgebrachte und die Stellung, welche Hegel demselben gibt (er sieht ihn für den, wenn nicht der Form, doch dem Inhalte nach, einzig und vollständig genügenden an), berichtet ist, zieht er aus dem ersten Kapitel folgendes Resultat: Wir messen dem ontologischen Beweise wirklich Beweiskraft bei, indem wir ihn für die durch die Philosophie älterer Zeiten geschehene Vorausnahme dessen erklären, was in dem Zusammenhange unserer gegenwärtigen Wissenschaft die dialektische Ableitung des ersten noch abstrakten und in den Kategorien der Unmittelbarkeit enthalten bleibenden Begriffs der Gottheit seyn wird.

Im zweiten Kapitel wird der Begriff der Gottheit aus den Ideen der Wahrheit und Schönheit abgeleitet. Das ganze Hauptstück endigt mit dem fünften Kapitel, worin das System des Pantheismus dargestellt ist. Es werden hier die Systeme

des Spinoza und Schelling als die zwei Hauptsysteme genannt, jedoch mit der Unterscheidung, daß das System Spinozas im Gegensatze zum Deismus sich entwickelt habe, daß das Schelling'sche die Prinzipien einer noch höheren Bildungsperiode enthalte, die sich zur dritten und höchsten speculativen Gestaltung des göttlichen Begriffes entwicklen sollen.

Das zweite Hauptstück stellt den kosmologischen Begriff der Gottheit oder den Deismus dar. Das erste Kapitel stellt als Repräsentanten des Deismus Leibnitzen auf. Der Uebergang aus dem ontologischen Begriffe der Gottheit in den kosmologischen ist der Beweis für die außerweltliche oder überweltliche Existenz Gottes. Davon handelt nun das zweite Kapitel. Das dritte entwickelt das System des Deismus, als dessen Repräsentant Leibnitz hervortritt. Das vierte enthält das dialektische Umschlagen des Deismus und Rückgang in den Pantheismus durch das Identitätssystem und die Naturphilosophie, worin der teleologische Gesichtspunkt durch die Stufen= oder Potenzenreihe aller Dinge im Absoluten hervortritt. Es wird daher der Pantheismus der Naturphilosophie ein teleologischer genannt und von ihm gesagt, daß er nur ein augenblickliches Erzeugniß einer Begeisterung gewesen sey, die sicherlich ein anderes Ziel noch, als dieses unmittelbare, gehabt hätte; der Versuch, denselben wissenschaftlich zu fixiren, hätte müssen nothwendig nach zwei entgegengesetzten Richtungen abführen, die der Verfasser nun näher entwickelt. Von da wird auf Hegel übergegangen. Herr Weiße sagt, das Schelling'sche System trug in sich schon den Keim oder Grundgedanken zu jener dialektisch=speculativen Methode, welche uns das unentbehrliche Instrument fur die gediegene Vollendung alles wissenschaftlichen Erkennens und also auch des Erkennens der Gottheit gibt.

In dem Begriffe der teleologischen Potenzenreihe alles Seyenden, welches nach ihm unmittelbar mit dem Begriffe Gottes zusammenfalle, seye dieser Keim eingeschlossen. Hegel habe diesen Keim zu einem eigenen Systeme entwickelt. Der Standpunkt Hegels sey von vorn herein für den Standpunkt des ontologischen Begriffes der Gottheit zu nehmen, als die Idee

des absoluten Wissens. Hegeln gelte die Nothwendigkeit, die Selbstbewegung des Begriffes oder die Idee als solche für die Gottheit.

Das Verhältniß Hegels zu Schelling in der angegebenen Beziehung wird nun auf eine sehr geistvolle Weise in den folgenden Sätzen (S. 224, 225.) näher auseinandergelegt und das Kapitel mit einer treffenden Polemik gegen Hegel beschlossen, wobei wir freilich immer einen Widerspruch des Verfassers mit sich selbst nicht beseitigt sehen, den wir am Ende unserer Darlegung des Weiße'schen Systems erst im Zusammenhange mit dem Ganzen näher bestimmen werden.

Das dritte Hauptstück handelt von dem teleologischen Begriffe oder der Idee der Gottheit. Das erste Kapitel enthält den teleologischen Beweis für das Daseyn Gottes. Es wird hier bemerkt, daß die gewöhnliche Stellung des teleologischen Beweises alles speculativen Gehaltes ermangele. Die einzige, wissenschaftliche Bedeutung ist die Zusammenstellung mit den beiden andern. Für den ontologischen Standpunkt ist die Zweckmäßigkeit, wie aus Spinoza zu ersehen, etwas Gleichgültiges und Nichtiges, für den cosmologischen etwas sich von selbst Ergebendes. Es wird dieses letzte an Leibnitz nachgewiesen, dessen Darstellung eine Hindeutung auf den höhern theologischen Standpunkt seye, aber es werde kein Beweis für die Wirklichkeit Gottes auf die Theologie gebaut. — Die Darstellung des teleologischen Begriffs der Gottheit ist, wie für den ontologischen in Anselmus und Cartesius und für den cosmologischen in Leibnitz, in der Kant'schen Philosophie enthalten.

Das zweite Kapitel gibt eine dialecktische Ableitung des Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit.

Der Verfasser hatte in dem ontologischen Beweise die Idee des Wahren und Schönen in den logischen Categorien der Unmittelbarkeit gefunden, der cosmologische war ihm die Fassung der Einheit des Wahren und Schönen in den Categorien der Reflexion. Der teleologische Beweis ist ihm daher consequent eine Erhebung des Begriffs der Einheit des Wahren und Schönen zu den Categorien, welche den Inhalt des dritten Theils der Logik ausmachen. In dieser Beziehung ist in der

Aufschrift des vorliegenden Hauptstückes auch der Ausdruck «Idee» gebraucht oder der teleologische Begriff der Gottheit gleich Idee der Gottheit gesetzt, um den Gegensatz der höhern Einheit zu der unmittelbaren und der Reflexionseinheit auszudrücken. Und wenn früher auch die unmittelbare Einheit des Wahren und Schönen auch mit Idee in der Zusammenstellung als Idee des Guten bezeichnet wurde, so ist hier der Ort im dritten Hauptstücke, wo sich der dort gebrauchte Ausdruck Idee durch die bisherige Entwicklung rechtfertigen soll. Der Verfasser sieht das Umschlagen des Deismus in den Pantheismus als einen Wink an, daß der Zeit an der einfachen (abstrakten) Persönlichkeit und dem (blos) außerweltlichen Grunde der Welt nicht mehr genüge und daß in dem in seiner Wahrheit und Tiefe philosophisch aufgefaßten Begriffe der göttlichen Dreieinigkeit die höhere Einheit des pantheistischen und des deistischen Standpunktes gewonnen seyn werde. Es wird bei der Entwicklung des Begriffs der Persönlichkeit die wichtige Bemerkung gemacht, daß der Begriff der Persönlichkeit als solcher nicht schlechthin identisch mit dem Begriffe des Selbstbewußtseyns, als der Beziehung des Geistes auf sich, sondern auch die Beziehung auf Anderes darin enthalten seye, und zwar auf Anderes, nicht als Nichtsseyendes oder als Natur, sondern als Seyendes, also als Seyendes in der Form, die allein auf diesem Standpunkte für die Form der Wahrheit gilt, in der Form der Persönlichkeit. Dieses wird deutlicher so ausgedrückt: Gott kann nur Person seyn, wenn er nicht blos Eine Person ist: denn die Person ist nur dadurch Person, daß sie andere Personen gleichen Wesens und gleicher Substanz sich gegenüber hat. Darum wird Gott, nur wenn er als Dreieiniger gefaßt wird, im höheren und wahren Sinne als Person gefaßt, und nur der Beweis der göttlichen Dreieinigkeit ist der Beweis für die Wirklichkeit eines nach teleologischen Ideen selbstbewußt handlenden und schaffenden Gottes. — Der Verfasser wendet sich nun zur Lösung der Frage nach dem Weltzwecke, und nachdem er von S. 257—262. sehr wichtige Momente in Betrachtung gezogen, und S. 259, 260. gegen Schelling und Hegel sehr

Beachtungswerthes vorgebracht hatte, bemerkt er, der absolute Zweck kann, nach allen Begriffsbestimmungen der Lehre vom absoluten Geiste, kein anderer seyn, als die einige, göttliche Persönlichkeit selbst in Gestalt der zeitlichen, geschichtlichen Wirklichkeit. Es folgt nun Einiges über die zweite Person in der Gottheit, das aber mehr geschichtliche Ansichten über dieselbe, namentlich der Kirchenväter, enthält.

Es wird darauf der wichtige, wie mich dünkt, alles entscheidende Satz ausgesprochen: Die Dreiheit der Personen in Gott wäre auch, wenn es keine Welt noch Schöpfung gäbe.

S. 270, 271. wird das Verhältniß des Vaters und Sohnes zur Welt auseinandergesetzt und S. 271. sehr wichtige Momente, wenn auch nicht in glücklicher, gelungener Ausdrucksweise, hervorgehoben. Es muß wohl aber ohne Zweifel als der Zweck der Hingebung des göttlichen Sohnes an die Welt nicht die Wiedergeburt des Sohnes, sondern der Welt, angenommen werden.

Nachdem sich nun der geistvolle Verfasser für die Lehre der dreifachen Persönlichkeit in Gott ausgesprochen, schließt er dieses Kapitel mit einer allgemeinen Bemerkung über die Unbegreiflichkeit, welche die gemeine, rationalistische Ansicht in diesem Begriffe zu finden glaube.

Das folgende Kapitel handelt von der Weltschöpfung. Es wird hier bevorwortet, daß dieser Begriff schon in dem Vorhergehenden mittelbar gegeben seye. Denn der dreieinige Gott ist der Schöpfer der Welt. Es wird nun der Begriff der Freiheit in seiner universellen Bedeutung entwickelt, nach der sie auch den selbstlosen Naturdingen zugeschrieben wird. Sie ist die der Kreatur verliehene Anlage, der Inbegriff von Kräften, die das Wesen eines Dinges constituiren und dieses Wesen nebst seiner Entwicklung bedingen. Hierauf folgt der Begriff der Schöpfung. Die Gottheit, indem sie ihre eigne Thätigkeit zur Materie der Schöpfuug macht, setzt sich selbst als den Grund eines Daseyns, welches durch freie Selbstbestimmung aus ihr hervorgehen soll, wie, den Lehrern der Metaphysik zufolge, die Idee und die freie Wirklichkeit aus den Begriffen des Wesens und des Grundes hervorgehen. Das Hervorgegangene ist sonach

allerdings ein Höheres, als dasjenige, was allein das unmittelbare Werk Gottes genannt werden kann, welches eben nichts anderes, als jene Materie, die einfache, zeiterfüllende Thätigkeit Gottes ist. Oder, mit andern Worten, die aus dem Wesen ihres Schöpfers, wie aus einer Basis, sich herausarbeitende Kreatur ist ein Höheres, als ihr Schöpfer, wiefern dieser nämlich in keiner andern Bestimmung gesetzt würde, als in der Bestimmung des Grundes oder der Materie. Das wahrhaft Höchste aber oder der als Gott daseyende Gott ist weder, wie der ontologische Pantheismus meint, die Gesammtheit dieser aus dem göttlichen Grunde hervorgegangenen Geschöpfe, noch auch, wie der cosmologische Deismus, die unmittelbare, materielle Schöpferthätigkeit Gottes, sondern allein der, frei über der Schöpfung, die zugleich sein Werk und nicht sein Werk ist, schwebende, allumfassende und selbstbewußte Gottesgeist, in welchem alle neuentstehenden Geschöpfe präformirt, alle vorhandenen aber, als in einer höhern Einheit des Erkennens oder der Idee vereinigt sind. (S. 295, 296.)

Die zwei folgenden und letzten Kapitel handeln von der göttlichen Vorsehung und der Welterlösung.

Referent will nun vorerst einen Blick auf des Verfassers Grundansichten überhaupt werfen und aus diesem Gesichtspunkte vorliegende höchst wichtige und gehaltreiche Schrift betrachten.

Das System des Herrn Professors Weiße stellt sich in den drei Hauptwissenschaften dar: In der Idee der Wahrheit, Schönheit und der Güte, die sich in der Wissenschaft, in der Kunst, in der Idee der Gottheit verwirklichen. Die speculative Theologie oder die Idee der Gottheit entwickelt sich in der Philosophie der Religion, wo die Gottheit ihrem Erfahrungsbegriffe nach erkannt wird, und in der religiösen Ethik, welche das substanzielle Verhältniß zwischen Gott und der Kreatur darstellt. Es ist ein sehr richtiger, tief speculativer Sinn, daß der Verfasser die Raum- und Zeittheorie für den Wendepunkt erklärt, an welchem sein System von dem Hegel'schen abgehe. Er hat dieses auch besonders in der Abhandlung «über die eigentliche Grenze des Pantheismus und des philosophischen Theismus» in

meiner Zeitschrift treffend geltend gemacht. Ueberhaupt ist die gedachte Abhandlung als eine wesentliche Ergänzung zu des Verfassers System, vorzüglich aber zu der vorliegenden Schrift: «Ueber die Idee der Gottheit,» zu betrachten. «Die Nichtigkeit alles Logischen, heißt es, den Zeitbegriff als solchen selbst mit eingerechnet, besteht eben darin, daß das Logische sich gegen diese drei Momente der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) gleichgültig verhält.» Daher die anderweitige Aeußerung: «Was a priori erkannt wird, ist eben nur die abstrakte Nothwendigkeit dieser Form; wird daher die Form selbst für den Inhalt genommen, so ist das Erkannte eben nicht mehr ein concret Lebendiges und Freies, sondern in seiner Nothwendigkeit ein Abstraktes, d. h. ein Todtes.» (Ueber das Verhältniß des Publikums zur Philosophie, S. 36, 37, 55, 56.) Eben so in der Schrift über die Idee der Gottheit. (S. 82, 83.) «Es ist, in Folge dieser metaphysischen Bedeutung des Zeitbegriffs, daß wir — nicht zwar Wahrheit, denn diese bezeichnet, im objectiven Sinne ausgesprochen, das Allgemeinere des Begriffs — aber Existenz und Wirklichkeit nur demjenigen zuschreiben, was entweder selbst unter der Form der Zeit gesetzt oder der beharrliche Grund eines unter dieser Form Gesetzten ist; für was, mit andern Worten, es eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gibt.» Hier ist es nun, wo wir, den Verfasser bei'm Wort nehmend, einen Blick auf sein dargelegtes System werfen wollen. Kann, fragen wir ihn hier, nun dieses die Idee der Wahrheit und das die Wissenschaft der Wissenschaft oder die Wissenschaft der Wahrheit seyn, die zu ihrem Inhalte nur das Todte, wie der Verfasser selbst das Abstrakte nennt, und nicht das Lebendige oder wahrhaft oder objectiv Wirkliche hat? Die Wissenschaft der Wahrheit oder die Metaphysik kann nur zu ihrem Inhalte das absolut Wirkliche haben, sonst ist sie eine subjective Wissenschaft, aber nicht Metaphysik, welche die absolute Wahrheit zum Gegenstande hat. In der That gibt dieses aber der Verfasser zu und erklärt selbst die Wissenschaft, welche die Wahrheit als realisirt darstellt, ausdrücklich für eine subjective, nicht in Bezug

auf das Individuum, sondern auf das ganze Reich des absoluten Geistes. Eben so erklärt er die logische Idee und das ihr entsprechende Erkennen für negativ in Beziehung auf die Welt des zeitlichen Daseyns. (In der Schrift über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft. S. 1156.)

Wie kann aber ein blos negatives Erkennen ein Erkennen der Wahrheit und eine blos negative Wissenschaft die Wissenschaft der Wahrheit seyn? Hier sehen wir, wie der Verfasser in einen Widerspruch mit sich selbst kommt, weil er die Consequenz des Hegel'schen Grundprinzips läugnet, ohne das Prinzip selbst für falsch zu erklären und es aufzugeben. Die Wissenschaft der Logik erkennt er für wahr an, in so fern sie ihm die wahre Form der Wirklichkeit enthält, aber er sieht die Idee der Schönheit und Gottheit als die wesentliche Ergänzung derselben an, so daß der absolute Geist erst in diesen drei Ideen seine Wahrheit hat. Die Logik oder die Wissenschaft der Wahrheit oder vielmehr der wahren Form der Wirklichkeit ist ihm nun die Ontologie, die Wissenschaft der Schönheit die Cosmologie, worin die Formen ihre objective Erfüllung oder ihr reales Daseyn erhalten, und die speculative Theologie ist die Einheit und Wahrheit der Ontologie und Cosmologie.

Abgesehen nun davon, daß hier, nach der falschen Ansicht Hegels, die Wahrheit nur in ihrem dialektischen Prozesse besteht, und keine Substanzialität, außer nur im Denken, hat, so ist hiermit die Hegel'sche Logik durchaus in ihrer ganzen Bedeutung verkannt und aufgehoben. Denn bei Hegel ist die Logik nur deßwegen die Wissenschaft der Wahrheit oder der wahren Form, weil sie mit dem Inhalte eins ist, so daß die logische Idee selbst die Realität aus sich hervorgehen läßt, was voraussetzt, daß sie dieselbe auch schon hat. Die logische Idee ist die Schöpferin der Welt, und es hat nur Alles in der Welt Realität, in so fern es ein Moment der logischen Idee ist; mit Einem Worte, das System Hegels ist logischer Idealismus. Dieses allein ist es, was alle Versuche, die Logik über sich hinauszutreiben, was Weiße will, unmöglich macht.

Man kann daher unmöglich die logische Idee als die wahre Form der Wirklichkeit, die sich nur in und durch die Wirklichkeit zu ergänzen und zu erfüllen habe, annehmen, ohne zugleich die ganze Consequenz, welche in dieser Annahme liegt, mit anzunehmen.

Es fragt sich eben, und das ist die Alles entscheidende Frage, ob die logische Idee absolut wahr, d. h. ob sie die wahre Form der Wirklichkeit ist, so daß nur diese in so fern Wahrheit hat, als sie die logische Idee in sich darstellt. Es kann von keiner quantitativen Steigerung und Erhebung der Idee die Rede seyn durch die Wirklichkeit, denn diese ist nichts außer der logischen Idee. Sie besteht lediglich nur in logischen Gedanken; sie ist nur, in so fern sie von dem Gedanken gesetzt ist. Sie ist also nichts Reales, daß sie die logische Idee ergänzen könnte; sie hat keine Wahrheit, außer in dem Gesetztseyn der logischen Idee, wie kann sie die Idee selbst zur Wahrheit in der Idee der Schönheit und Gottheit führen! Diese bestehen nicht außer ihr, sondern sind nur Bestimmtheiten von ihr.

Will man diese unausweichbare Consequenz nicht annehmen, so hebt man die Logik als die Wissenschaft der Wahrheit auf. Die Logik ist nach Hegel die Natur Gottes, wie sie in ihrem reinen Wesen besteht, die Welt ist nur Moment ihrer dialektischen Bewegung. «Die Logik, sagt Hegel, zeigt die Erhebung der Idee zu der Stufe, von daraus sie die Schöpferin der Natur wird und zur Form einer concreten Unmittelbarkeit überschreitet, deren Begriff aber auch diese Gestalt wieder zerbricht, um zu sich selbst, als concreter Geist, zu werden. Gegen diese concreten Wissenschaften (der Natur und des Geistes), welche aber das Logische oder den Begriff zum innern Bildner haben und behalten, wie sie es zum Vorbildner haben, ist die Logik selbst allerdings die formelle Wissenschaft, aber die Wissenschaft der absoluten Form, welche in sich Totalität ist und die reine Idee der Wahrheit selbst enthält. Diese absolute Form hat an ihr selbst ihren Inhalt oder Realität; der Begriff, indem er nicht die triviale, leere Identität ist, hat in dem Momente seiner Negativität oder des absoluten Bestimmens die unterschiedenen Bestimmungen; der Inhalt ist

überhaupt nichts anders, als solche Bestimmungen der absoluten Form; der durch sie selbst gesetzte und daher auch ihr angemessene Inhalt, — diese Form ist darum auch von ganz anderer Natur, als gewöhnlich die logische Form genommen wird. Sie ist schon für sich selbst die Wahrheit.» (Logik, zweiter Band, Seite 25, 26.) «Die Idee hat aber nicht nur den allgemeinen Sinn des wahrhaften Seyns, der Einheit von Begriff und Realität, sondern den bestimmten von subjectivem Begriffe und Objectivität. Der Begriff als solcher ist nämlich selbst schon die Identität seiner und der Realität; denn der unbestimmte Ausdruck Realität heißt überhaupt nichts anders, als das bestimmte Seyn; dies aber hat der Begriff in seiner Besonderheit und Einzelheit. Eben so ist ferner die Objectivität der, aus seiner Bestimmtheit in die Identität mit sich zusammengegangene, totale Begriff. (Logik, Band **II**, Seite 272.) Alles Uebrige (außer dem Begriffe) ist Irrthum, Trübung, Meinung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist Seyn, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit. Sie ist der einzige Inhalt und Gegenstand der Philosophie.» (**L.** c. 371, 372.)

Referent führt diese bekannte und dem Verfasser sehr wohl bekannte Stellen nur deßwegen hier an, um mit dem Offenbarsten seine Behauptungen zu rechtfertigen. Ich wiederhole daher nochmals, entweder muß man die Hegel'sche Logik, als die Wissenschaft der Wahrheit, als die Wissenschaft der absoluten Form, was sie nach Hegel ist, mit seiner ganzen Consequenz nehmen oder man muß sie als die Wissenschaft der Wahrheit läugnen und aufgeben. Es gibt kein Drittes. Wir täuschen uns nur selbst, wenn wir ein Drittes für möglich halten. Ist das Abstrakte das Todte nach dem Verfasser, so kann das Todte oder das Negative doch nur durch das Lebendige und Positive erkannt werden, nicht aber ohne oder vor demselben. Deßhalb ist die Ontologie, wenn man die Logik in dieser Bedeutung nehmen wollte, nur propädeutisch zum positiven System zu fassen. Aber die positive Wissenschaft ist ja die Mitte, könnte man sagen, sie hat daher vor sich und hinter sich Wissenschaften, die integrirende Theile derselben sind. Aber daraus folgt eben, daß die Mitte oder hier die positive Wissen-

schaft Alles beherrschen muß, und was sie nicht beherrscht, liegt außer ihr und ist unwahr. Auf jeden Fall muß sich aber in diese Mitte gestellt werden, weil die Wissenschaft ein organisches Ganze ist, wo das Vor und Nach eine ganz andere Bedeutung hat. Es fragt sich nicht, was ist für uns Philosophirende das Prius, sondern was ist objectiv das Prius und Posterius. Offenbar aber ist die Ontologie hiernach nicht das Erste, sondern die speculative Theologie ist es, denn alles Wahre hat in dem wahren Gott seine Wahrheit. So wenig wir eine Grammatik vor der wirklichen Sprache haben, sondern wie wir jene aus dieser erst bestimmen, so wenig gibt es eine Logik oder Ontologie vor der wirklichen Welt, denn sie geht erst aus beiden hervor. Ich, der Philosophirende, kann zu meiner Selbstverständigung verschiedene Wege gehen. So gehe ich von mir aus, kann auf die Welt, zu den Dingen, übergehen und mir eine Ontologie bilden und alsdann auf Gott gelangen. Es wird sich mir freilich mein zurückgelegter Weg nun ganz anders gestalten, wenn ich ihn aus der göttlichen Mitte betrachte. Ich muß also noch einmal den Weg zurückgehen, weil sich mir nun Alles in einem andern Lichte darstellt. Wir haben diese Erscheinungen in der Geschichte der Philosophie vor uns. Man kann die ganze neuere Philosophie, von Descartes an bis auf Schelling, als eine Verständigung des Bewußtseyns über sich selbst, als eine Orientirung des subjectiven Ichs, ansehen. Erst die neueste Philosophie in Schelling ist aus dem subjectiven Ich in das objective hinübergetreten.

Hiermit war auch eine völlige Umgestaltung der Wissenschaft gegeben. Offenbar ist das Prinzip der neuesten Philosophie dieses, Gott, und zwar als die absolute Persönlichkeit, zum Anfange und Mittelpunkte der Philosophie zu machen und in und aus ihm das Wesen der Welt und des Menschen zu erkennen.

Die Geschichte der neuern Philosophie kann zu dem positiven Anfange und zur positiven Wissenschaft als die Phänomenologie des Geistes angesehen werden. Das Resultat derselben ist aber keineswegs das absolute, logische Wissen, der logische Idealismus, sondern das positive Prinzip ist überhaupt nicht Gott als die absolute Vernunft, sondern als der absolute Wille. Aus diesem Prinzipe gestaltet sich aber nicht nur eine ganz andere Weltanschauung, als die der logischen Idee, sondern

dieser objective, logische Idealismus ist auch in seiner ganzen Unwahrheit in ihm erkannt. Mit diesem Prinzipe muß also die Wissenschaft beginnen, um aus ihm zu erkennen, wie sich zu ihm die logische Erkenntniß verhält.

Herr Weiße hat die Gebrechen des Hegel'schen Systems in seinen Schriften sonst so durchschaut und mit solcher Tiefe und mit solchem durchdringenden Scharfsinne dargelegt und uns mit den genialsten Anschauungen in seinem eignen Systeme bereichert, daß deßhalb nichts so sehr zu wünschen wäre, als daß er das Hegel'sche System von seinem Grundprinzipe aus betrachten und daraus die Ueberzeugung gewinnen möge, daß es nicht über sich hinauszutreiben ist, sondern daß gleich von vorn herein das Grundprinzip angegriffen werden muß. Hegel versetzt sich in's reine Wissen in der Logik, aber wie er aus ihm wieder herauskommt, das ist die Frage. Es ist sehr leicht, sich in dieses zeit- und raumlose Denken zu versetzen, aber wie in die Wirklichkeit zu kommen ist, das ist eine schwerere Aufgabe. Hegel, statt den Knoten zu lösen, zerhaut ihn, indem er die Schöpfung der Natur und des endlichen Geistes durch eine ganz negative Definition vollbringt; es ist die Idee in ihrem Andersseyn.

Von diesem Gesichtspunkte aus möchte sich die Wissenschaft des absoluten Geistes, wie sie bei unserm Herrn Verfasser vorkommt, auch am besten würdigen lassen.

Offenbar ist der Uebergang der Idee der Wahrheit in die Idee der Schönheit und dieser zur Idee der Gottheit ein subjectiv-dialektischer. Denn welche objective Nothwendigkeit liegt in der Idee der Wahrheit als der reinen Form ohne Subject der Bewegung, überzugehen in's concrete Daseyn, oder in die Wirklichkeit, oder in's zeitliche und räumliche Daseyn? Diese reine oder todte Form, wie der Herr Verfasser alles Zeit- und Raumlose nennt, hat kein bewegendes Prinzip, das sie bestimmte, in's wirkliche Daseyn überzugehen, außer das philosophirende Individuum. Objectiv ist gar kein Uebergang möglich, nur der Philosophirende nimmt einen solchen an, ohne objectiv berechtigt zu seyn. Eben dieses gilt auch von dem Uebergange der Idee der Schönheit in die Idee der Gottheit. Der Uebergang ist daher ein subjectiv-dialektischer, wie oben bemerkt, oder ein blos subjectiv oder willkührlich angenommener. Daß dieses Herr Weiße nicht eingesehen, hat seinen

Grund einzig darin, weil er überhaupt die Logik für die Wissenschaft der Wahrheit und mithin den bloßen Begriffszusammenhang für einen wirklichen, realen hält. Deßhalb finden wir auch, daß er überall von dem Begriffe oder der (logischen) Idee der Wahrheit, Schönheit, Gottheit u. s. w. redet, und daß er untersucht, wie sich der Begriff der Wahrheit zum Begriffe der Schönheit u. s. w. verhält, wobei offenbar der logische Begriffszusammenhang als der einzig objective vorausgesetzt wird.

Es ist dieses die Folge, daß Herr Weiße die logische Wahrheit noch ganz mit der realen gleich nimmt, oder mit andern Worten, daß er die Logik für die Wissenschaft der Wahrheit oder daß er die Logik fur die wahre, objective Dialektik hält. Der logische Idealismus hat also hiernach einen alles bestimmenden Einfluß auf den Herrn Verfasser. Aber gerade hierüber muß die Zeit sich nun klar werden, wie sich die logische Dialektik zur objectiven oder wirklichen oder wie sich die Logik zur Wahrheit verhält. Keine dringendere Frage ist der gegenwärtigen Zeit zur Beantwortung vorgelegt.

Diese Grundansicht des Herrn Verfassers, die seinem sonst so geistreich entwickelten Systeme zu Grunde liegt, hat nun auch auf seine neueste Schrift: «Die Idee der Gottheit,» einen durchgreifenden Einfluß gewonnen. Der Verfasser bemerkt in der Vorrede: «Mit gegenwärtiger Abhandlung übergebe ich dem Publikum auf's Neue ein Bruchstück eines Systems, von dem es mir mit jedem Schritte, den ich in der Ausbildung desselben vorwärts thue, klarer wird, daß es nicht, wie ich anfangs glaubte, das nur theilweise modifizirte Hegel'sche, sondern daß es ein von Grund aus unter strenger Anwendung nur der Methode, deren Entdeckung das unsterbliche Verdienst des genannten Systems bleibt, neu zu Gestaltendes ist.»

Es ist aus dem ganzen Systeme des trefflichen Herrn Verfassers, so wie aus der vorliegenden Schrift, nicht zu verkennen, daß der Standpunkt Weißes nicht sowohl in der Consequenz über das Hegel'sche System hinausgegangen ist, als daß er die Consequenz ganz aufgehoben, und daß er die ganze Blöße des Hegel'schen Systems mit den siegendsten Gründen in seinen Schriften dargelegt hat. Aber so lange er die Hegel'sche Logik

noch in der Bedeutung gelten läßt, wie es in der eben angeführten Stelle, noch mehr aber an andern, geschieht, so ist er, dem Prinzipe nach, noch nicht aus dem Systeme, das er bekämpft, herausgetreten, und es kann nur eine Inconsequenz genannt werden, daß er eine andere Anwendung von der Hegel'schen Philosophie machen will, als sie, ihrer Natur nach, verstattet.

Hegel verwahrt sich ausdrücklich und mit vollem Rechte gegen die Anwendung der absoluten Methode, wie sie die Logik enthält. Er sagt, der reine Begriff ist der absolute, göttliche Begriff selbst, so daß in Wahrheit nicht das Verhältniß einer Anwendung Statt finden kann; und er gibt den Grund an, weil die logische Form schon an und für sich selbst die Wahrheit ist. (Logik, Band **II**, Seite 25, 26.) Dieses bestreitet freilich unser Verfasser, aber alsdann muß er auch die Methode als absolute aufgeben. Denn die Dialektik der Wirklichkeit, der Natur und Geschichte ist eine qualitativ andere, als die logische. Beide verhalten sich nicht so, daß die logische Dialektik sich erst in der Wirklichkeit real darstellte und so zu ihrer Wahrheit gelange, sondern die Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit widerspricht geradezu der Hegel'schen, absoluten Methode. Eben die Voraussetzung, daß der logische Zusammenhang der Welt der absolut wahre seye, ist sogleich als falsch abzuweisen.

Dieses beweißt des Verfassers Weltanschauung, wie er sie so geistvoll und tief in dem dritten Hauptstücke entwickelt, am besten. Nach dieser Weltanschauung kann die Hegel'sche, absolute Methode nicht mehr die Wahrheit enthalten, die ihr der Verfasser sonst zugesteht, sondern sie führt auf eine qualitativ andere Weltdialektik hin. Aber gerade dieses letzte Hauptstück ist auch indirekt die beste Widerlegung der Wissenschaft der Wahrheit nach Hegel'schem Geiste. Ueberhaupt ist dieses letzte Hauptstück der Schrift ein reichlicher Ersatz für das, was in den frühern Hauptstücken der Schrift gerade wegen der Grundlage, der Wissenschaft der Wahrheit oder der dialektischen Methode weniger entsprechen dürfte.

Verkannt darf indessen hier nicht werden, daß die ganze Anlage der Schrift eine höchst geistvolle ist, deren Durchführung überall die überraschendsten, tiefsten Ideen darbietet. Schon die ganze Anlage, die drei Beweise für das Daseyn Gottes unter sich zu vermitteln und ihr immanentes Ver-

hältniß zu entwicklen, ist höchst originell. Eben so originell und geistvoll ist die Stellung, welche der Verfasser der Idee der Schönheit zur Wahrheit und zur Idee der Gottheit gibt. Ob aber die Vermittlung eine wahre, objective seye, darauf kann Referent hier nicht mehr eingehen.

Offenbar gehört Herr Weiße zu den geistvollsten Männern der gegenwärtigen Zeit; seine in der That gewaltige Geisteskraft muß sich fort und fort neue Bahn brechen und kann in einer Einseitigkeit nicht befangen bleiben. Gerade seine Stärke führt ihn auf verschiedene Wege, auf die andere, schwächere Geister nicht gelangen; aber eben diese Stärke treibt ihn auch wieder weiter und läßt ihn nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Was aber noch ganz besonders hervorgehoben werden muß, ist bei ihm die Redlichkeit des Forschens in der Wahrheit, wie sie selten gefunden werden wird.

Wenn man bemerkt, wie gleich nach einem Systeme, wie das Hegel'sche, Männer, wie Weiße und Fichte, mit solchem Geiste auftreten und Systeme entwicklen, die durch ihren tiefen, bedeutenden Gehalt keine ephemeren Erscheinungen in der Geschichte der Philosophie sind, sondern einen bleibenden Werth haben, so kann daraus die gewaltige Bewegung in der Speculation der Gegenwart entnommen werden. Und wenn so große Kräfte sich vereinigen, um ein System, wie das Hegel'sche, das auf jeden Fall zu den bedeutendsten in der ganzen Geschichte der Philosophie zu rechnen ist, so bald wieder in die Vergangenheit zu setzen, so möge man auf den jetzigen Stand des philosophischen Geistes in Deutschland schließen.

Aus der ganzen bisherigen Darstellung hat sich uns die Wahrheit aufgedrängt, daß die über Hegel bereits schon hinausgegangene Bildung einen positiven Mittelpunkt sucht und daß sie von der Ahndung und zum Theil von dem schon klaren Bewußtseyn durchdrungen ist, daß dieser Mittelpunkt in ihrer Nähe ist. Der Held, welcher das neunzehnte Jahrhundert mit einem neuen Geiste eröffnet hat, soll, nachdem das erste Viertel desselben vergangen, zum zweitenmale erscheinen und der Mittelpunkt der höhern, geistigen Bildung seyn. Erwarten wir indessen von ihm nicht Alles, was die Zeit in ihrem höhern Bewußtseyn anstrebt; sein System ist

ein einzelnes und nur ein Moment der Wahrheit. Diese selbst hat zu ihrer vollkommenen Entwicklung alle Zeiten. Meine Meinung von Schelling ist diese, daß er dem Prinzip nach die Weltanschauung ausgesprochen und geltend gemacht hat, welche der bisherige Entwicklungsgang der Philosophie nun fodert; aber daß er auch die ganze Ausführung derselben geben werde, können wir nicht erwarten. Wir müssen uns begnügen, wenn er die Ausführung nur an einzelnen Theilen der Wissenschaft gibt. Wir können ihm indessen den dialektischen Theil der Philosophie um so weniger erlassen, als sich gerade Alles um das richtige Verhältniß der negativen zur positiven Wissenschaft handelt.

Unmittelbar können wir uns nicht in das Absolute, mag dieses als bloßer Vernunftbegriff oder als reale Persönlichkeit bestimmt werden, versetzen. Ein philosophisches System muß auch einen dialektischen Theil haben.

Es ist daher die bisherige blos dialektische Entwicklungsperiode der Philosophie von ihrem Anfangspunkte, Descartes, bis auf ihren Vollender, Hegel, nicht als etwas, was gar nicht da gewesen wäre, zu betrachten. Wenn dieses Prinzip für ein falsches erklärt wird, so geschieht dieses nur darum, weil es sich zum positiven Prinzip gemacht hat, da es doch nur ein negatives ist. Als negatives, das über sich ein positives als seine Wahrheit anerkennt, ist es nicht falsch, sondern wahr. Es ist daher die negative Wissenschaft oder Dialektik wesentlich in einem neuen philosophischen System aufzunehmen und nicht absolut auszuschließen. Nur dadurch kann auch das Hegel'sche System in seine wahre, seyn sollende Stellung zu dem fortschreitenden, philosophischen Geiste gebracht werden. Daß Hegel die Dialektik zur alleinigen, ganzen Wissenschaft gemacht hat, darin liegt das Falsche seines Systems. Aber darum ist die Dialektik doch eine wahre Wissenschaft oder eine Wissenschaft der Wahrheit, nur nicht der absoluten Wahrheit. Die logische Form ist nicht die absolut wahre Form der Wirklichkeit, sondern sie ist nur die nicht nicht seyn könnende Form derselben, sie ist die Form, von der gar nicht abstrahirt werden kann. Aber deßhalb ist sie eben auch nur die negative nicht aber die positive Form der Wirklichkeit. Die Logik ist nur die Abstraktion der Philosophie.

Die ganze neuere Philosophie ist, als negativ-dialektische oder mathematisch-logische, die Erziehung zu der positiven Wissenschaft, bei der wir nun angelangt sind. Indem nun aber das letzte System dieser Zeit diese negative Form selbst zum positiven, ausschließenden Prinzip gemacht hat, muß sie mit dem Prinzip der positiven Wissenschaft in den härtesten, feindlichsten Gegensatz treten, und schneller sich überleben, als irgend ein anderes bedeutendes System zu einer andern Zeit. Daher die wahrhaft krampfhafte Anstrengung geistreicher, tieferer Männer der Hegel'schen Schule, wie eines Göschels, dieses negative Prinzip im Lichte des positiven darzustellen. Es spricht sich darin die Ahndung aus, was dem Hegel'schen Prinzip bevorsteht, wenn es genommen wird, wie es ist. Daher wird es unbewußt von diesen Männern genommen, wie es nicht ist. So treten sie unbewußt schon in eine Zeit, wo die Herrschaft des Hegel'schen Prinzips aufgehört und einem andern Platz gemacht hat. Die vielleicht ganz nahe bevorstehende Zukunft wird sie dieses lehren, und sie werden sehen, wofür sie eigentlich gekämpft haben.

Wenn ich hiernach auch mit Weiße darin einverstanden bin, daß die negative Dialektik ein wesentlicher Theil der Philosophie ist, so kann ich sie doch um so weniger für die Metaphysik gelten lassen, als diese die Wissenschaft von dem wirklich Seyenden, von dem ὀντως ὀν, mithin durchaus eine positive, ja die positivste Wissenschaft ist. Auf die Logik kann die positive Wissenschaft niemals gegründet werden. Die Metaphysik oder die Lehre von dem absolut wirklich Seyenden oder von dem ὀντως ὀν umfaßt die Logik in sich, eben weil die Logik die Wissenschaft von dem nicht nicht Seynkönnenden ist. Die Logik setzt selbst ein Prinzip voraus, in und aus dem sie nur erst begriffen werden kann, welches kein anderes als das Grundprinzip der Metaphysik ist. Wenn nun die Logik die negative, die Metaphysik dagegen die positive Form des Absoluten in seiner Offenbarung entwickelt, so stehen beide Wissenschaften in ihrem rechten Verhältniß zur Wahrheit.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Ob

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Sengler, Jakob,

Ueber das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie
Bd.: [1]

Mainz 1834

Ph.sp. 774 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044414-6